دراسات في الاستغراب
الفكري والتربوي
-2-

الدكتور عبد الله الشارف

الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر

من خلال كتابات

د. محمد عابد الجابري - د. عبد الله العروي
د(ة). فاطمة المرنيسي

منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان

الدكتور عبد الله الشارف

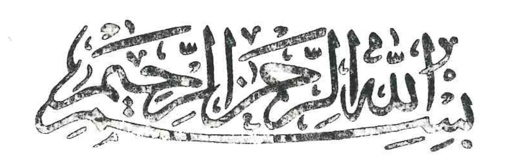
الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر

من خلال كتابات

د. محمد عابد الجابري - د. عبد الله العروي

د(ة). فاطمة المرنيسي

منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان



الـكـتـاب	: الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر
الـمؤلف	: عبد الله الشارف
الناشر	: نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان
الطبعة الأولى	: مارس 2003
الإيداع القانوني	: 0304/2003
الـطـبـع	: طوب بريس، الهاتف: 037.73.31.21 - الرباط

بين يدي الكتاب

منذ صدور كتابي "**أثر الاستغراب في التربية والتعليم بالمغرب**" وأنا أفكر في نشر هذا الكتاب. ولعل هذه الحلقة ليست الأخيرة في سلسلة العمل الفكري المتعلق بالاستغراب. إن الاستغراب، باعتباره ظاهرة نفسية واجتماعية وثقافية مرتبطة أساسا بالعوامل الداخلية والذاتية، يستحق وقفة تأمل ودراسة عميقة، خاصة وأننا نجتاز مرحلة فكرية وتاريخية تتصف بما يسمى بالعولمة، الأمر الذي يتطلب منا إعمال العقل والنقد واستخدام آلة التفكير في معالجة القضايا المعرفية والثقافية مع التسلح بالمنهج العلمي والإرادة القوية، مما سيجعل ثقافتنا الأصيلة ترقى إلى مستوى التحدي والمواجهة.

وغني عن البيان أن الثقافة في العالم العربي والإسلامي ما فتئت تعاني وطأة التغريب والغزو الفكري وآثار العولمة. ثم إن الإنتاج الثقافي الذي يحمل طابع الاستغراب يشكل عائقا من عوائق اليقظة الفكرية الحقيقية، إذ يعرقل مسيرة ثقافتنا وهي تشق طريقها في اتجاه العودة إلى الأصول الحضارية والدينية.

وهذا الكتاب: "**الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر**" (د.عبد الله العروي، د.عابد الجابري، د.فاطمة المرنيسي)، دراسة تحليلية لأهم الأعمال الفكرية التي أنجزها هؤلاء الكتاب الثلاثة، وذلك من خلال مفهوم الاستغراب أو في إطار ظاهرة الاستغراب الثقافي والفكري. كما ألفت انتباه القارئ الكريم إلى أن نص الكتاب مستمد من أطروحة دكتوراه الدولة التي انتهيت من كتابتها سنة 1997م والتي نوقشت في شهر مارس 1999م بكلية الآداب بتطوان تحت عنوان : "الاستغراب في المغرب الأقصى" (ظواهره

وقضـــاياه)". ومـــن هنا فإن دراستي انصبت على أهم الأعمال الفكرية التي صدرت للكتاب الثلاثة قبل سنة 1997م.

تطوان في: محرم 1424هـ (مارس 2003م)

الباب الأول:

الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر: مدخل وتاريخ.

الفصل الأول : مدخل عام :

1ـ الوضع الراهن للثقافة في العالم الإسلامي.

2 ـ مقدمة.

3 ـ تعريف الاستغراب.

الفصل الأول: مدخل عام .

1- الوضع الراهن للثقافة في العالم الإسلامي:

إن مما لا شك فيه أن الوضع السياسي والاقتصادي للعالم الإسلامي يحدد بطريقة دقيقة روح وشكل الثقافة في هذا العالم، ومادام الاقتصاد والسياسة فيه تابعين للعالم الغربي فإن الثقافة محكوم عليها هي الأخرى بالتبعية والتقليد.

لقد باتت المجتمعات الإسلامية في ظل النمط الاستهلاكي الجديد معرضة لغزو العقل وتكييف المنطق والقيم والسلوك والتأثير في الأذواق والاستهلاك، كما شاع فيها عقلية الاستنساخ حيث تسارع النخبة المثقفة عادة بمباركة واعتناق المذاهب والنظريات الغربية الجديدة في ميادين النفس والفلسفة والاجتماع والسياسة والآداب الخ، ثم تحاول تطبيقها على الواقع الاجتماعي والثقافي المحلي. وغني عن البيان أن الاستهلاك الثقافي في مجال النقد والإبداع الفكري أخطر بكثير من الاستهلاك المادي لمنتوجات الغرب، خصوصا وأن البنية الثقافية للمجتمعات الإسلامية بنية هشة مجردة من وسائل الدفاع، وضعيفة من حيث الحصانة الذاتية بفعل الانحطاط الفكري والجمود العقلي اللذين خيما على هذه المجتمعات طيلة بضعة قرون.

إن مما يستفاد من مقدمة ابن خلدون حيث كتب عن فساد وانحلال الحضارة في عصره وعن كساد العلوم؛ أن لكل حضارة وسائلها والتي على رأسها العلوم والصناعات، وأن هذه الأخيرة تتفاعل وتتعاون مع جوانب القيم الحضارية حتى يقوم كل منها بمهمته داخل البناء الثقافي.

وعـندما يطـرأ على المجتمعات التفكك والتخلخل و تصاب بالتقهقر الحضـاري، تشـرع العلوم ـ بما في ذلك العلوم الدينية ـ والصناعات في الانكمـاش والجمود ثم تنفصل عن الظواهر الاجتماعية وتفقد التفاعل معها مما يؤدي إلى كسادها وبالتالي إلى انتكاس عالم الثقافة.

يقـول أبو الحسن الندوي: « ولم يكن الجمود العلمي والكلال الفكري مقتصـرين علـى تركـيا وأوساطها العلمية والدينية فحسب، بل كان العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه مصابا بالجذب العلمي، وشبه شلل فكري، وقد أخذه الإعياء والفتور، واستولى عليه النعاس. ولعل القرن التاسع ـ إذا لم نقل القرن الثامن ـ آخر قرون النشاط والتوليد والابتكار في الدين والعلم والأدب والشـعر والحكمـة، والقرن العاشر أول قرون التقليد والمحاكاة، ونرى هذا الخمود عاما شاملا للعلوم الدينية والفنون الأدبية والمعاني الشعرية والإنشاء والـتاريخ ومـناهج التعلـيم، فلا نجد في كتب التراجم التي ألفت للعصور الأخيرة من تطلق عليه لقب العبقري، أو النابغة، والمحقق على الأقل، أو من جاء في فن من الفنون بشيء طريف مبتكر، أو زاد في العلم زيادة حسنة، إذا استثنينا بعض الأفراد في أطراف العالم الإسلامي »[1].

إن التركـيز علـى عالم الأشخاص وما يدور في فلكه من أهواء ونبذ عالم الأفكار وما يحوم حوله من أنوار، وذلك إذا استعملنا لغة مالك بن نبي، كـان السـبب الرئـيس والمباشر للتدني الثقافي الذي بدأت تعرفه الحضارة الإسـلامية مـنذ القرن السادس الهجري، وما غزو التتار وهجوم الصليبيين علـى فلسـطين واحـتلال القـدس الـخ، إلا نتيجة من نتائج انتصار عالم

[1] ـ أبو الحسن الندوي "*ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين*" دار المعارف 1988 ص 151 .

الأشخاص واندحار عالم الأفكار، كما أن هذين الحدثين التاريخيين المؤلمين سيؤسسان ويؤرخان لبداية مرحلة الانحطاط التي ستنتهي بالنهضة الإسلامية الحديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. وأهم ما تميزت به المرحلة الطويلة تجميد باب الاجتهاد وفتح باب التقليد على مصراعيه وانسحاب العقل المبدع من ساحة الفكر والثقافة، مما مكن لسيادة منطق التواكل والخنوع وشيوع الفكر الصوفي الطرقي وتولد الخرافات وتسرب الثقافة الدخلية وما تحمله من وثنيات وفلسفات شرقية غنوصية وإسرائيليات، فكانت هذه الثقافة بمثابة السرطان الفتاك الذي ضاعف من ورم جسد الأمة الإسلامية.

بقي العالم الإسلامي يتدحرج في أرض الانحطاط جيلا بعد جيل إلى أن اصطدم بالعالم الأوربي المتهيئ للوثوب عليه. فكان القرن التاسع عشر الميلادي قرن الصدام الحضاري بين العالمين، وقرن اللقاء اللامتكافئ حيث شرع الأوربي في استلاب الأرض وخيراتها، حتى إذا استنزف كل ثمراتها أعادها إلى أهلها بعد أن بذر فيها بذور الاستلاب الفكري والغزو الثقافي.

وإذا كانت حركة النهضة الفكرية في العالم الإسلامي قد أخذت على عاتقها إحياء الثقافة الإسلامية من جديد مع التفتح على علوم الغرب وتقنياته، فإن رواد النهضة على اختلاف مشاربهم لم يكونوا على علم واسع بأسس ومبادئ الاجتهاد والتجديد كما لم يكونوا، من جهة أخرى، على دراية تامة بمقاييس وشروط الاقتباس والأخذ عن الغرب. يقول مالك بن نبي في هذا الصدد: « وها هو ذا العالم الإسلامي قد وقف منذ قرون يواجه مشكلة

الاقتـــباس، مدفوعا بحركة نهضته إلى الأخذ بكل جديد أو مقتبس، على حين تشده إلى الوراء أشكال من التقاليد البالية.

وهـــنا يجـــدر بنا أن نستخلص عوامل هذا القلق والعجز، لكي نزيدها وضوحا؛ فبعض هذه العوامل متصل بمسألة الاقتباس من الحضارة الحديثة، فهـــو يواجهـــنا بمشكلة من طراز عضوي تاريخي، وبعضها الآخر يتصل بموقـــف المســـلم إزاء مشـــكلات الحـــياة الراهنة، فالمشكلة على هذا نفسية منطقية.

أمـــا المشـــكلة الأولى فينبغي أن نذكر بصددها أن الحياة الاجتماعية محكومة بقوانين خاصة بها، شأنها في ذلك شأن الحياة العضوية.ومن حقائق علم الحياة أن عملية نقل الدم تخضع لشروط وقواعد دقيقة ينبغي مراعاتها، مخافة أن يؤدي الأمر إلى زلزلة الجسم المتلقي والفتك به، فليس كل عنصر من عناصر الدم بقابل ليحل محا الآخر، لما بين فصائله من اختلاف عضوي يرجع في الحقيقة إلى اختلاف الأبدان.

هـــذه الحقيقة ذات الطابع الحيوي صادقة فيما يتعلق بالمجال العضوي التاريخـــي، فالعناصر الاجتماعية التي تسم الثقافات المختلفة ليست كلها قابلة للتداول »[2].

إذا كان المثقف في العالم الإسلامي المعاصر إما مشدودا إلى الماضي علـــى غـــير بصيره، أو فريسة التقليد الأعمى، فإن عقله بات هدفا لاختراق خطـــير أفقده الاستقلال في التفكير وضاعف من تبعيته للغرب. ذلك أن هذا الوضع مكن الأعداء من صياغة عقل وفكر الإنسان المسلم بما يخدم أهدافهم ومطالبهم. وقد وجدت أساليب كثيرة لتحقيق هذا الهدف الخبيث، على رأسها

[2] ـــ مالك بن نبي *"وجهه العالم الإسلامي"* ، دار الفكر، دمشق، 1989 ص 80 ـــ 81.

إيجاد جيش من المستشرقين يجوبون العالم الإسلامي، يدرسونه ويحللون عادات وتقاليد شعوبه. وكان من نتائج الجهود الاستشراقية الجبارة إيجاد مؤسسات وأفراد يخدمون ويكرسون الفكر الاستشراقي في العالم الإسلامي. هؤلاء الأفراد المستغربون يمثلون الساسة والمفكرين والمثقفين، وأغلبهم من خريجي الجامعات الغربية، أولئك الذين أخذوا على عاتقهم عملية نشر الأفكار والمذاهب المستوردة في بلادهم. ولقد توغل هؤلاء الأفراد في مختلف المؤسسات والمعاهد العلمية والثقافية والاعلامية مما مكنهم من توجيه الثقافة توجيها يتلاءم مع ثقافتهم الاستعمارية ومواقفهم الهدامة. لذا لم يكن غريبا أن تشهد الساحة الثقافية في العالم الإسلامي خلال العقود الأخيرة ازدهار ألوان من الفلسفات والمذاهب الغربية من وجودية وماركسية ووضعية وبنيوية، حيث أصبحت المؤسسات الاكاديمية عندنا تستهلك النظريات الغربية والشرقية في السلوك والاجتماع والطبيعة والرياضيات وغيرها من العلوم والفنون.

لقد باتت عملية الاستهلاك والاجترار الثقافي من الظواهر المألوفة في العالم الإسلامي، الأمر الذي ولد نوعا من التيه الفكري والضياع العقائدي، حتى أصبح الخروج عن هذه العملية يعتبره البعض تطرفا وتعصبا بل وتحجرا لا يقبله العلم.

2 ـ مقدمة

لا أحـد يشـك فـي أن تفاعل الحضارات يعتبر خاصية أساسية من خـواص الحضارة الإنسانية، ويعبر عن الطبيعة التلقائية للحركة والعلاقات الاجتماعـية بيـن مختلف المجتمعات البشرية . وللتفاعل الحضاري أسباب وعوامـل شـتى أهمهـا الغـزوات والفتوحات والعلاقات التجارية وتبادل الخـبرات الماديـة والمعـنوية. ثم إن الأشياء والإنتاجات المادية والوسائل التقنية غالبا ماتكون أسرع انتقالا من الأفكار والعقائد والملل. ويلاحظ دارسو الحضـارات ان قـوة تأثر حضارة بحضارة ما، يتعلق بموقف احداهما من الأخـرى. فـإذا كان الموقف يعبر عن نوع من الندية، كان التأثير المتبادل قائمـا على التوازن السليم. في حين إذا كان الموقف موقف اعجاب وانبهار من طرف إزاء طرف آخر، كان التأثر سريعا وعميقا من قبل الطرف الأول قد يصل أحيانا إلى حد الذوبان.

ولعل العلاقة بين الحضارتين الغربية والإسلامية خلال القرنين التاسع عشـر والعشـرين الميلاديين، خير دليل مجسد لموقف الإعجاب والانبهار. ولقـد تدرجت الشعوب الإسلامية -على طول هذه الفترة- في الانغماس في الحضارة الغربية والتأثر بقيمها وعاداتها، كما سعت طبقة المترفين وأنصاف المثقفين من المعجبين بأوربا، جيلا بعد جيل، إلى تحويل مجتمعها إلى مجتمع تابع للغرب ، ولم تأل جهدا في الدعوة إلى التغريب.

وكان الاستعمار السياسي والعسكري للبلاد الإسلامية عاملا في تحريك عجلـة الاسـتغراب والدفـع بهـا إلى الأمام. فما أن انتصف القرن التاسع

عشــر الميلادي حتى غدت معظم الأمم المسلمة عبيدا للغرب الأوربي وخولا لــه. فلمــا استيقظ المسلمون على إثر ضربات العدو المتوالية وصحوا من سكرهم، شرعوا في البحث عن الأسباب التي مكنت العدو من رقابهم وغلبت علــيهم الأوربيين. غير ان ميزان الفكر كان مختلا أشد ما يكون الاختلال، وقد تجلى هذا الاختلال في أن شعورهم وإحساسهم بالذلة والهوان كان يحثهم علــى تــبديل حالــتهم المــزرية، لكــن رغبتهم في الراحة وإيثارهم الدعة والارتخــاء -مــن جانب آخر- حملهم على التماس أقرب الطرق والوسائل وأســهلها لتغيــير تلك الوضعية. وهكذا مال أولوا الأمر من الحكام ومن في حاشــيتهم وعلى شاكلتهم، وكذا كثير ممن حمل راية الاصلاح من المفكرين والمثقفيــن إلــى محاكاة الغربيين في مظاهر تمدنهم وحضارتهم. ومن ثم لم تكــن المحاكــاة إلا الوسيلة الوحيدة التي تستطيع ان ترقى إلى استعمالها كل عقلية مرضية ومختلة.

إن هــؤلاء الذيــن رفعوا لواء المحاكاة ومن تبعهم إلى الآن، يشكلون الجــبهة الــرابعة في الجبهات الأربع التي أنزلت الهزيمة بثقافتنا وبأصالتنا وأبرزت ظاهرة الاستغراب. وأولى تلك الجبهات تتمثل في المنصرين الذين عملــوا على غزونا بواسطة المدارس والمؤسسات التعليمية والخيرية وشتى الإعانات. ثم جبهة المستشرقين طلائع الاستعمار، وذلك بما يبثونه في كتبهم مــن سموم تستهدف الأمة الإسلامية وتراثها، بالاضافة إلى خدماتهم الجليلة للمستعمر. وثالثا جبهة المستعمرين المكشوفة خلال الاستعمار والمتسترة أو غير المباشرة بعد مجيء الاستقلال.

والجبهة الرابعة هي الجبهة الداخلية، جبهة منا وإلينا، عملت من حيث تــدري أو لاتدري على تسهيل مهمة الغزو الاستعماري، بل منها من شارك

المستعمر القديم ويشارك الغزاة المعاصرين في صرفنا عن أصولنا وجذورنا، بل وفي غسل أدمغتنا من كل ماله علاقة بماضينا وتوجيه قبلتنا نحو الغرب.

لقد سعت هذه الجبهة المستغربة ـ بكل ما أوتيت من وسائل ـ إلى استيراد الثقافة الغربية حتى أصبحت هذه الثقافة في ثقافتنا المعاصرة، ظاهرة تدعو للانتباه، وغدا العالم هو الذي له دراية بالتراث الغربي « وأصبح العلم نقلا والعالم مترجما والمفكر عارضا لبضاعة الغير » .

« فإذا بدأ التأليف فإنه يكون أيضا عرضا لمادة مستقاة من الغرب حول موضوع ما، وإعادة ترتيبها، وكأن ما يقال عن الشئ هو الشئ نفسه، يكفي الجامع معرفته باللغات الأجنبية، وقدرته في الحصول على المصادر، وجهده وتعبه في الفهم والتحصيل، ووقته الذي وهبه للعلم، وهو لايعلم أنه واقع ضحية وهم أن العلم هو جمع المعلومات وليس قراءتها أو استنباط علم جديد منها أو معرفة كيفية نشأتها في بيئتها أو التنظير المباشر لواقعه الخاص لينشئ منه علما جديدا يضاف إلى المعلومات القديمة(...) وكثرت الرسائل العلمية حول الموضوعات الغربية عرضا وتقديما للمذاهب والمناهج الغربية حتى أصبحت مرادفة للعلم. فالعالم هو الحامل لها، المتحدث عنها، المؤلف فيها. كثر الوكلاء الحضاريون في مجتمعنا، وتنافسوا فيما بينهم في المعروض والمنقول. وتكثر الدعاية بالرجوع إلى المصادر والمراجع بلغتها الأصلية، وكتابة المصطلحات بالافرنجية أمام المصطلحات العربية خوفا من سوء الاجتهاد، والشكوى من عدم طواعية اللغة العربية لمقتضيات المصطلحات الحديثة وكثر تأليف الكتب الجامعية في المذاهب الغربية (...) وتنشأ المجلات الثقافية المتخصصة لنشر الثقافة الغربية، كما تقوم بذلك

مراكـز الأبحاث العلمية الغربية في البلاد. وتنتشر العلوم والأسماء الجديدة أمام شباب الباحثين فيشعرون بضآلتهم أمامها:

الهرمنيطـيقا، السـميوطيقا، الاستطيقا، الاسلوبية، البنيوية، الفينومينولوجيا، الانثروبولوجـيا، الترنسـندنتالية. وتكثر عبارات التمفصلات، التمظهرات، الابسـتيمة، ابوخـية، الدياكرونية، السنكرونية..الخ. أصبح المثقف هو الذي يلوك بلسانه معظم أسماء الأعلام المعاصرين في علوم اللسانيات والاجتماع، ويطبق هذا المنهج أو ذاك، متأثرا بهذه الدراسة أو تلك (...) ثم ظهر في جيلنا "استغراب" مقلوب، بدلا من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه، رأى صـورته فـي ذهن الآخر، بدلا من أن يرى الآخر في مرآة الأنا رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه، نـبدأ بمـرآة الآخـر فـي صورة الأنا فيها، مثل "الشخصانية الإسلامية"، "الماركسـية العربية" أو "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية" أو "الإنسانية والوجوديـة في الفكر العربي". ويمكن ان يستعار المنهج الغربي وحده بدلا من المذهب وبالتالي يـدرس التراث بمنهج ماركسي أو بنيوي أو ظاهراتي أو تحليلـي، يضحى بالموضوع في سبيل المنهج، وكأن الموضوع لايفرض منهجه من داخله، وكأن الحضارة التي ينتمي إليها الموضوع لامنهج لها. بل إنه يصحب في الفلسفة الأوربية ذاتها التفرقة بين المذهب والمنهج »[3].

ومـن ناحية العامل النفسي في نشوء ظاهرة الاستغراب، يمكن القول إن الـبون الشاسع على المستوى العلمي والتكنولوجي والثقافي بين المجتمع المغربـي والمجـتمع الغربـي فـي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن

---

[3] ـــ د. حسن حنفي *"مقدمة في علم الاستغراب"* الدار الفنية للنشر والتوزيع القاهرة 1991 ص 72 ــ73 ــ 74.

العشـرين، كـان له التأثـير العميق في نفس الرجل المغربي، وهو يلاحظ عجـزه أمـام قـوة الغـازي المستعمر المتسلح بكل أنواع الأسلحة المادية والمعنوية. لقد فوجئ الرجل المغربي آنذاك وأخذ على غـرة، واكتشف أن مايملكـه مـن عتاد وأدوات الانتاج وثقافة هزيلة لايمكنه من الصمود أمام المسـتعمر الغاشم. في حين كانت ردود المغاربة ــ إذا استثني المجاهدون وبعض المصلحين ــ تتسم عموما بالطابع السلبي على اختلاف أنواعـه. إذ مـنهم من نظر إلى المسألة من زاوية "القضاء والقدر" والتزم الصمت دون أن يسـلم من المعاناة النفسية.ومنهم من انتسب إلى مختلف الطرق الصوفية ولاذ بالزوايا وعاش في عالم الطقوس والخرافات و"الكرامات". بهذه الوسيلة اسـتطاع ان يخـدر عقله "ويتعالى" عن واقعه، ويحلق في عالم "الملكوت". وبالنسـبة له، ليس هناك استعمار أكبر من استعمار النفس لصاحبها، فاشتغل باصـلاح نفسه عن طريق الرقص وممارسة الشطحات الصوفية. والبعض الآخـر انـبهر بما حمله المستعمر من وسائل تكنولوجية وأشياء حضارية راقـية وثقافـة متطورة وأسلوب "رفيع" في الحياة. فلم يتمالك نفسه واندفع محـاولا الاسـتفادة من هذا الجديد والإصابة منه. وهذه الفئة المنبهرة التي أصبحت أسيرة مستغربة، لم يتعامل أفرادها مع الاستعمار ومعطياته تعاملا واحـدا، وإنمـا تـنوع سلوكهم تجاهه بتنوع طبقاتهم الاجتماعية وظروفهم الخاصـة. فبعضهم سلك في البداية سبيل التوفيق بين ثقافته وعاداته وثقافة المستعمر، لكنه في منتصف الطريق غالبا ماكان يميل إلى الثقافة الثانية لقوة جذبها ولكون الانبهار قد حصل في الوهلة الأولى. ويمثل هذه الفئة مختلف شـرائح الطـبقة البورجوازية المغربية. وذلك أن هذه الطبقة ــ بعد ان أخذ المستعمر بناصية الاقتصاد المغربي ــ أصبحت بين خيارين؛ إما أن تضحي

بمصالحها المادية والطبقية فلا تتعامل مع اقتصاد المستعمر، وبالتالي تحافظ على ثقافتها ودينها وهويتها، وإما ان تظل في وضعيتها الطبيعية مع خضوعها للشروط الاقتصادية الجديدة. وفي أغلب الأحيان كانت تفضل الخيار الثاني.

ومع مرور الزمن وبفضل الاحتكاك مع المستعمر عن طريق البيع والشراء وممارسة مختلف أنواع النشاط الاقتصادي، كان من الضروري أن يتأثر أسلوب حياة الفئة البورجوازية بأفكار المستعمر ونمط عيشه . وما إقبال أبناء هذه الفئة قبيل الاستقلال وبعده على المدارس والمراكز الثقافية الفرنسية ثم الالتحاق بفرنسا، إلا دليل من بين عشرات الأدلة على ذلك الذوبان.

وهناك عناصر داخل الفئة المنبهرة ثارت بدافع من الفقر أو الجهل بمبادئ الإسلام أو من الأمرين معا، في وجه التقاليد المغربية والدينية والثقافية والتراث وعانقت ثقافة المستعمر وأحبت لغته وعبرت من خلالها عن مشاعرها وآمالها. وهذه الفئة هي التي نذرت نفسها "عن وعي" لتكريس نفوذ المستعمر وثقافته ولغته. فكان منها كتاب وقصاصون وروائيون وغيرهم.

وتبوأ كثير منهم ومازالوا مقاعد مهمة داخل مرافق الدولة، خصوصا فيما يتعلق بالإدارة والثقافة والتربية والتعليم. ومن ناحية أخرى لم يكن الاستغراب لينحصر في الفئة البورجوازية وأبنائها وفي الفئة المثقفة الثائرة فقط، وإنما سيعم المجتمع المغربي والمدني فيما بعد الاستقلال. هذا الاستغراب يتجسد في إقبال الناس على كل منتوج غربي ولو كان مضرا ومتعارضا مع عاداتهم وتقاليدهم الدينية. فالناس في المدن يطربون للموسيقى

الغربية ويفتخرون باللباس الأوربي ويتباهون بالسلوك الغربي المتحرر. باختصار إنهم يلمسون في باطنهم ميلا إلى اقتناء أو ممارسة كل مايأتي به الغرب، ميلا إلى تقليد الأوربيين إلا في العلم والمعرفة.

إن ظاهرة الاستغراب ولدتها عوامل اجتماعية وتاريخية قبل مجيء الاستعمار وبعده. لكن العامل النفسي قد يضطلع هو الآخر بدور أساسي، ويبدو أن الاستغراب سيظل مكرسا في كل مجتمع عاش زمنا تحت نير الاستعمار مالم يصح من إغمائه الذي أصابه عندما داهمه المستعمر. لقد كان المغربي قبيل مجيء الاستعمار يعيش في وضعية متردية ومنحطة تشوبها الفوضى والصراعات القبلية مع تفشي الجهل وضعف الإيمان والعقيدة، بالاضافة إلى وجود نوع من التقوقع على الذات وعدم الانفتاح على العالم الأوربي الذي كان وقتئذ على مستوى كبير من التطور والتقدم والقوة.فلما أصبح المستعمرأمام بابه وعاين قوته وعظمته، أصابته الحيرة ثم دخل عالم الإغماء النفسي ولم يعد يملك ماكان قد تبقى له من قوة العقل والتمييز، فخارت قواه واستسلم للأمر الواقع.وبما ان الضعيف مولع بتقليد القوي كما يقول ابن خلدون، كان من المتوقع ان يسلك المجتمع المغربي سلوكا يناسب المجتمع الضعيف والمنهزم نفسيا.

ويبدو ان آثار الصدمة النفسية التي أصابت المغربي عند مجيء الاستعمار مازالت تنخر باطنه. إن ممارسته للاستغراب دليل على أنه مافتئ يعاني الإغماء النفسي أو "الدوار" الذي أصابه منذ مايقرب من قرن من الزمان، لأنه لايمكن أن يفسر تعلق وحب إنسان لإنسان آخر يعلم الأول منهما أن الثاني وطئ أرضه، وداس كرامته وقتل آباءه وشرد أهله وعشيرته

ومــازال يستعمره عن طريق الغزو الفكري، إلا بكون الإنسان الأول مستلبا وواقعا تحت تأثير نفسي خطير، وفاقدا لقدرة التمييز.

ومــن هــنا يتبين أن الشعوب الأوربية المستعمرة تحارب كل نهضة أوعودة إلى الذات تظهر في بلد كانت تحكمه أيام الاستعمار، لأن العودة إلى الذات ستجعل الإغماء النفسي ينجلي ويصحو صاحبه بعد سكر.

ثـم إن المســتغربين من "المثقفين" المغاربة انخدعوا ـ كغيرهم من المســتغربين في الشرق الإسلامي ـ بأسطورة الحضارة العالمية أو الثقافة الكونــية تلــك الاســطورة القائمة على أساس ان العالم وطن واحد ـ ثقافيا وفكــريا وحضاريا ـ رغم وجود الحدود السياسية والحواجز الجغرافية، وأن الأمــم والشــعوب والقومــيات مجــرد درجات ومستويات في البناء الواحد للحضــارة المعاصــرة. ومن ثم لاحرج من ان نتبنى الثقافة العالمية ونسلك الســبل المؤديــة إلــي تمثلها، بل من الواجب علينا المبادرة بذلك قبل فوات الأوان. كمــا ان هــذا التطور العالمي للثقافة يروج له في الداخل والخارج بشــتى الأساليب والإمكانيات، ويبذل القائمون عليه مجهودات كبيرة لإخفاء دوافع نشره والدعوة إليه لدرجة أن المستغربين ـ من شدة انخداعهم ـ يرون أن عبور الفكر الغربي لحدوده وسريانه في جسد الأمة الإسلامية، لاينطوي على أدنى شبهة غزو أو أثر عدواني. وياليت مستغربينا دعوا إلى الاستفادة مــن الــثقافة الكونــية جمعــاء، أي تلك التي تنطوي تحت لوائها الثقافات والحضــارات المتعددة، غير أنهم اختزلوا كل ذلك في ثقافة وحيدة هي ثقافة الغرب.

وتجــدر الإشــارة إلــى أن ظاهرة الاستغراب من جهة، والدعوة إلى الــثقافة الكونــية من جهة أخرى، لايمكن فهمهما بعمق إلا في اطار عملية

التغريـــب التي يضطلع بها الغربيون منذ أزيد من قرنيين. والتغريب من بين الموضـــوعات الأساســية التي نالت اهتمامات المعنيين بالمجال الثقافي في العقـــود الأخـــيرة. ذلـــك أن بلدان ما يسمى بالعالم الثالث أضحت منذ زمن الاستعمار هدفا للأطماع الغربية والغزو الفكري الخبيث.

ولعـــل مـــن نافلة القول التأكيد بأن ثقافات "العالم الثالث" لم تتعرض طوال تاريخها لما تتعرض له الآن من محاولات الهيمنة والاحتواء والإذابة. ويذهب بعض الدارسين إلى أن التهديد الذي يستهدف الهوية الثقافية في الدول النامـــية أخـــذ يخيف البلدان الأوربية نفسها مما حـــذا بالمسؤولين الأوربيين إلـــى عقد لقاءات ومؤتمرات أشهرها المؤتمر العالي للسياسات الثقافية الذي انعقـــد فـــي المكســيك ســـنة 1982م من أجل الدفاع عن الثقافات المحلية والحـــيلولة دون ذوبانهـــا فـــي الـــثقافة الأمريكية، ذلك أن الولايات المتحدة الأمريكية تسعى من خـــلال سياستـــها الثقافيـــة الخارجيـــة إلى ماسمي ب "أمركة العالم ثقافيا".

ومـــن الناحـــية التاريخـــية تمـــتد جذور التغريب إلى القرن السادس عشرالميلادي الذي تزامن مع الحملة الاستعمارية الكبرى بقيادة "الغزاة". ثم تـــدرج مع زمن الاكتشافات العلميـــة الكبرى إلى أن بلغ ذروته في القرنين التاســـع عشـــر والعشـــرين الميلاديين. وبعد أفول مرحلة الاستعمار، انتقل التغريـــب من مظهر العنف والقوة إلى مظهر الهيمنة الخفية والتوجيه العقلي المخطـــط والمـــدروس، ومايصاحب ذلك من الاغراء والفتنة وخلق الآمال الكاذبـــة بـــالخلاص عبر وسائل التأثير الأكثر تغلغلا، وبطرق غير مباشرة لايتفطن إليها معظم المثقفين بله العوام.

يقول سرج لاتوش :« ذكرت في كتابي السالف الذكر[4] طريقة توضح ما أسميه ب "التأحيد الكوني". ذلك أنه خلال سنة 1985 وأنا أتجول في شوارع الجزائر العاصمة مع أحد قدماء طلبتي، بادرني بالقول: "انظر، إن الشوارع أصبحت فارغة، إنه موعد بث فيلم "دلاس". وكان الأمر فعلا ملفتا للنظر في مدينة تتميز بالصخب والازدحام. إن هذه الظاهرة تبرز مع عالمية وسائل الإعلام قضية العولمة الكونية شبه التامة، والتي لاتمس الا جانبا من جوانب وجودنا، ولكن بشكل عميق جدا، ان هذه الظاهرة حديثة جدا جاءت بعد التخلص من الاستعمار.

إن هذه الظاهرة تختلف تماما عن الشكل التقليدي للتغريب الذي عرف إبان الحقبة الاستعمارية. فأندونيسيا مثلا، رغم الاستعمار القاسي الذي عرفته على يد البرتغال والذي كان قصيرا نسبيا، ثم على يد الهولانديين والذي يوصف بحدته عادة، استطاعت ان تحافظ على جوهر عاداتها وتقاليدها، ولكن بضع سنوات من السياحة كانت كافية لتحطيم نمط حياتها التقليدية بعد الاستقلال. وبما أن الظاهرة حديثة وجاءت عقب التخلص من الاستعمار، فهل يبقى مشروعا الحديث عن التغريب وتحمل الغرب لهذه التطورات؟ يبدو لي أن الأمر كذلك. ان ما يصطلح عليه صديقي جون شينو في كتاب له "الحداثة/ العالم" أي تعميم الحداثة على مجموع العالم ، ما هو إلا تمديد عالمي لظاهرة نشأت أصلا في الغرب. وأعتقد أن الحداثة أصبحت الآن نوعا من الآلية التي لم يعد في استطاعة أحد التحكم فيها، وهو مسلسل يشتغل على المستوى الكوني ويتسم أكثر فأكثر بالغموض. هذه "الحداثة /

---

4 _ (تغريب العالم) Serge La Touche، " *L'Occidentalisation du monde*" Ed. La Découverte . Paris 1989

العالم" ترتكز على القيم التي تدعي العالمية، والتي نشأت وتجذرت جغرافيا وتاريخيا في الغرب »[5].

وفيما يخص العالم الإسلامي، فقد قامت حركة التغريب ـ وماتزال ـ بمحاولات متعددة تستهدف احتواء الفكر الإسلامي وسلخ المسلمين عن هويتهم وشخصيتهم وحثهم على التكيف مع ذهنية الغرب والاستئناس بها.

« لم يكن الاستعمار الغربي ليكتفي بالغلبة "الظاهرة" ، الغلبة العسكرية والسياسية والاقتصادية والتقنية، ذلك أن استقرار الغلبة وديمومتها قد احتاج ليس فقط للقضاء على القوة الظاهرة أو ما اصطلحنا على تسميته " بالمقاومة الأولى" ، وإنما أيضا للتوغل في عمق الإسلام لضرب القوة الباطنة، هذه القوة الكامنة في الدين رغم الهزيمة السياسية ـ العسكرية والانهيار الحضاري وجمود الحركة في المجتمع. وبما أن وجود الجماعة المسلمة ملتحم بالشرع، فإن نفي هذا الاخير وتطويقه وتهميشه وعزله بات يشكل هما استراتجيا عند الغالبين.ورغم كل محاولات التفسيخ والتفكيك العنفي، فقد استمرت الجماعة كأساس لنسق حضاري يؤمن تواصل الحاضر بالماضي عبر مروحة من العلاقات التي ليست من الضروري أن تكون في موقع الغلبة والهجوم لتكتسب شرعيتها التاريخية.

كانت الحضارة الأوربية من خلال مشروعها الاستعماري تحاول تسريب نموذجها المشرع بالعنف في ثنايا المجتمع العربي ـ الإسلامي مستهدفة الغاء عراه الداخلية المعاندة لوجه تسربها، فتعمل على استئصالها

---

[5] ـ سرج لاتوش ***تنميط العالم: محاولة في فهم أليات التغريب ومحدودياته*** " ترجمة مصطفى المرابط ومحمد أمزيان، مجلة "المنعطف" (فصلية ثقافية) العدد 11، 1416 ـ 1995 ص 41 ـ 42.

واحدة تلو الاخرى وقطع الشرايين التي توحد المجتمع الاهلي وعزل القنوات المترابطة في المجتمع كمقدمة لالغاء الإسلام والحاق المجتمع واحتوائه وتغريبه مما يسهل خلق دولة تابعة منفصلة عن المجتمع ومتناقضة معه، ويساعد على دفع المجتمع في متاهات ثقافية تحول دون وعيه لذاته الحضارية وتحول دون رفضه لآخر أي للغرب الحضاري.

على المستوى التنفيذي باشرت عملية التغريب بتحطيم مفاصل المجتمع الإسلامي المرتكزة على العقيدة والثقافة ووضعت في رأس مهماتها تبديل العلاقات الاجتماعية وإبعاد الشرع عن أنماط التعليم والتربية. هذه الأمور ـ إذا ما تحققت ـ كان من شأنها المساعدة على استقرار النهب الاقتصادي ووضع المجتمع في علاقة تبعية دائمة للمركز الأوربي الغالب. ومن ناحية العلاقات الاجتماعية، استهدفت سياسة التغريب إحلال نسيج آخر للروابط الاجتماعية بين الأفراد والجماعة من خلال إدخال المفاهيم الأوربية المتعلقة ببنية العائلة ودور المرأة، وعلاقة الألفة والتضامن في القرية والعائلة والحي، واستبدالها بوحدات أخرى أضعف وأكثر تسهيلا للتفتيت والسيطرة كالفرد والمدينة. فالمدينة تسعى لتجميع الأفراد بعد أن هجروا وحداتهم الاجتماعية الأصلية بحثا عن الحياة والمال والسلطة إثر ضرب العلاقات الزراعية، وتقوم «المدينة» بربط هؤلاء الأفراد المشتتين بمؤسسات جديدة غريبة عنهم لم يعرفوها، مؤسسات تقمعهم وتكبتهم. وفي هذه المدن نمت وسادت الطبقة الوسطى حيث أخذ اللباس وتعميم الزي الغربي أهمية خاصة، يبدو الغرب وكأنه " آلة تعمم الشبه بين المجتمعات من دون كابح وتتوسل أداة السيطرة لهذا التعميم". كانت دعوة الغرب التمدينية تقوم

عــل فــرض حضــارة مكــتملة ومتميزة على مجتمعات مختلفة في سياقها التاريخي ـ الثقافي »[6].

وقد كان المستعمر في المغرب ـ شأنه في البلدان الإسلامية الأخرى ـ يحـرك آلــة التغريــب من خلال ثلاث قوى كبرى هي: المدرسة والثقافة والصــحافة. وبعــد الاستقلال ظلت هذه القوى مرتبطة بالتغريب اللامرئي البالغ النفاذ والتأثير. واستعمل التغريب من أجل إحكام قبضته على المسلمين، مؤسســات التنصــير والاستشراق في تحريك الخلافات والصراعات داخل الشــعوب الإســلامية عبر إثارة النزعات العصبية القديمة وإحياء القوميات القديمــة كالفرعونــية والفارسية المجوسية وتشجيع البحوث والدراسات في الحركات الهدامة كالباطنية والخرمية والبابكية.

ومن مظاهر التغريب في المغرب الأقصى زمن الاستعمار والاستقلال يمكن ذكر مايلي:

أ) تأســيس المــدارس والمؤسســات الفرنســية الداعية إلى التنصير والإباحية.

ب) حث المسؤولين على الدخول في اتفاقيات التبادل الثقافي والتعاون الفكري

مــن خــلال إرســال بعثات طلابية إلى الجامعات الغربية ليخضعوا لعملية التغريب.

ج) ممارســة الضــغط والدخول في مساومات مع الزعماء السياسيين والاستغلال الاقتصادي الذي كرس التبعية للغرب.

---

[6] ـ نــادي إسماعيل "*الخطاب العربي المعاصر*" *(قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثــة)*، المعهــد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية3، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993 ص 105 ـــ 106.

د) إصلاح التعليم عبر إدخال برامج غربية ذات أهداف تغريبية.

هـ) إبعاد الشريعة الإسلامية عن التعليم والقضاء والتنظيم الإداري والسياسي والاجتماعي.

3 ــ تعريف الاستغراب:

الاستغراب لغة :

« استغرب في الضحك وأغرب إذا أكثر منه... وفي الحديث أنه "ضحك حتى استغرب" أي بالغ فيه. وقيل إن الاستغراب هو القهقهة.
وفي حديث الحسن:" إذا استغرب الرجل ضاحكا في الصلاة أعاد الصلاة، وهو مذهب أبي حنيفة، ويزيد عليه إعادة الوضوء. وفي دعاء ابن هبيرة: أعوذ بك اللهم من كل شيطان مستغرب، وكل نبطي مستعرب، قال الحربي أظنه الذي جاوز القدر في الخبث... ويجوز أن يكون بمعنى المتناهي في الحدة، من الغرب: بمعنى الحدة. واستغرب الدمع: سال »[7].

الاستغراب اصطلاحا :

إن المعنى الاصطلاحي الذي طرأ على لفظ الاستغراب في العقود الأخيرة بعيد كل البعد عن المعنى اللغوي والأصلي. بيد أنه لا مانع من

---

[7] – ابن منظور :"*لسان العرب*" ،طبعة دار لسان العرب بيروت د . ت م 2، ص967.

الاجتهاد في هذا المجال، مادامت قواعد علمي الصرف والاشتقاق تسمح بذلك. وعلى هذا الأساس تمت الصياغة الاصطلاحية المعاصرة لهذه الكلمة، وتناقلتها أقلام بعض الباحثين كما سيتبين. لكن الذين استعملوا مصطلح الاستغراب، انقسموا من حيث المعنى المراد به إلى فريقين، فريق أراد به علما، حيث دعا أصحابه إلى تأسيس "علم الاستغراب" في مقابل علم الاستشراق، وفريق قصد بالاستغراب طلب الغرب والميل إليه والتعلق بثقافته. وفي هذا المعنى الثاني يندرج بحثي.

وقبل الخلوص إلى تعريف مجمل لمفهوم الاستغراب بالمعنى الثاني المشار إليه، لامناص من عرض موجز لأقوال بعض الباحثين في الموضوع من كلا الفريقين. ففيما يتعلق بالاستعمال الأول، يقول أحمد سمايلوفيتش: « وعلى هذا يمكن القول إن كلمة "الاستغراب" مأخوذة من كلمة "غرب"، وكلمة غرب تعني أصلا غروب الشمس، وبناء على هذا يكون الاستغراب هو علم الغرب، ومن هنا يمكن كذلك تحديد كلمة "المستغرب" وهو الذي تبحر من أهل الشرق في احدى لغات الغرب وآدابها وحضارتها » [8].

ويقول حسن حنفي : « الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من

"الاستشراق". فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، يهدف "علم الاستغراب" إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر...

---

[8] – د. أحمد سمايلوفيتش: *"فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر"* دار المعارف مصر 1980 ص 37.

والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضـــوع مـــدروس، والقضـــاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمتـــه القضاء علـــى الإحساس بالنقص أمـــام الغـــرب، لغـــة وثقافة وعلما »[9]. « مهمة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور الأوربي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجهه إلى واقعه الخاص (...) وإذا كان "الاستشراق " قـــد وقع في التحيز المقصود إلى درجة سوء النية الإراديـــة والأهداف غير المعلنة، فـــإن "الاستغراب" يعبر عن قدرة الأنا باعتبارها شعورا محايدا على رؤية الآخر ودراسته، وتحويله إلى موضوع »[10].

« مهمـــة علم " الاستغراب "هو القضاء على المركزية الأوربية، بيان كـــيف أخذ الوعي الأوربي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث داخل بيئته الحضارية الخاصة.

مهمة هذا العلم الجديد، رد ثقافة الغرب إلى حدودها الطبيعية بعد أن انتشرت خـــارج حدودها ابان المد الاستعماري من خلال سيطرة الغرب على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء، ودور النشر الكبرى، ومراكز الأبحاث العلمـــية، والاستخبارات العامة. مهمته القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التـــي يتوحد بها الغرب، ويجعلها مرادفة لثقافته، وهي الثقافة التي على كل شعب أن يتبناها حتى ينتقل من التقليد إلى الحداثة . فالفن فنه، والثقافة ثقافته، والعلم علومه، والحياة أساليبه، والعمارة طـــرازه، والعمران نمطه، والحقيقة

---

[9] – د. حسن حنفي: ***"مقدمة في علم الاستغراب"*** ،مطبعة الدار الفنية القاهرة 1991 ، ص 29 .

[10] – نفس المرجع ص 31 – 32 .

رؤيته. مع أن الثقافات بطبيعتها متنوعة، ولاتوجد ثقافة أم، وثقافات أبناء وبنات. ومن هنا أتت عمليات المثاقفة التي تحدث عنها علماء الأنثروبولوجيا الثقافية والتي يوهم الغرب بأنها تعني الحوار الثقافي أو التبادل الثقافي أو التثقيف، وهي في الحقيقة تعني القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها، وهيمنتها على غيرها، واعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري، ولانمط سواه، وعلى كل الشعوب تقليده، والسير على منواله. وقد أدى ذلك إلى إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب وحده حق إبداع التجارب الجديدة والأنماط الأخرى للتقدم »[11].

بالرغم من أن سمايلوفتش سبق حنفي إلى الحديث عن علم الاستغراب بأكثر من عقدين من الزمان، [12] فإنه لم يبسط القول فيه، ولا اجتهد في وضع أسسه ومعالمه، في حين نلمس ذلك في كتاب "**مقدمة في علم الاستغراب**" لحسن حنفي، وهو كتاب ضخم تربو صفحاته على ثمانمائة صفحة، ولا غنى عنه لكل من يريد البحث في علم الاستغراب، كما أنه يشتمل على معلومات وأفكار ثمينة وقيمة في هذا المجال.

أما فيما يخص الاستعمال الثاني لكلمة الاستغراب، أي بمعنى طلب الغرب والشغف بثقافته، فيبدو أنه أقدم وأكثر انتشارا وشيوعا من الأول .

يقول أبو الأعلى المودودي : « المستغربون : المائلون إلى الغرب المفتتنون بحضارته. هكذا استعمل هذه الكلمة الكاتب الكبير محمد البشير

---

[11] – د. حسن حنفي "***مقدمة في علم الاستغراب*** ، ص 36

[12] – أصل مؤلف سمايلوفتش (**فلسفة الاستشراق**) رسالة الدكتوراه نوقشت بكلية اللغة العربية بالأزهر سنة 1974.

الابراهيمي في بعض مقالاته في مجلة "البصائر"، فاخترناها على غيرها من الكلمات في هذا المعنى كالمتغربين والمتفرنجين » [13].

ويقـــول مصـــطفى الســباعـــي فـــي مقدمـــة كتاب: "**الاستشراق والمستشرقون**":

« هــذا ولــم يقتصر اهتمام المستشرقين والمستغربين على دراسة التاريخ الإسلامي وتشويهه... » [14].

والجمع بين المستشرقين والمستغربين في غاية المنطق والصواب، إذ أصــحاب "الــثقافة" مــن المســتغربين مديــنون ـ فــي رؤاهم ودعاواهم واستنتاجاتهم ـ لأساتذتهم المستشرقين.

ويقــول الدكتور عبد العظيم محمود الديب في فصل "إلى المستغربين" المتضــمن فــي كــتابــه : "***المـنهج فـي كتابـات الغربيين عن التاريخ الإســلامي***": « ومن هنا من داخــل الموقع الفكري، والحصن الثقافي الذي مــازال مهــددا مــن داخلــه يجئ كلامنا موجها إلى (المستغربين) لا إلى المستشرقين، إلى جماعة مــن أبناء أمتنا، ينطقون لغتنا، ويتكلمون بلساننا، ولهم ملامحنا وسماتنا، ولكن قلوبهم غير قلوبنا، فقد استلبوا حضاريا وثقافيا، وســقطــوا في أسر الحضارة الغازية.فإلى هؤلاء نتوجه بكلامنا. نؤكد ذلك حتى لايقول قائل : ألم تفرغوا من المستشرقين بعد ؟ أما زلتم مشغولين بسب وشــتم المستشــرقين ؟ إنكم مازلتم تبددون الجهود، وتضيعون الأوقات، في الحديــث عــن المستشرقين، والأولى أن تبذلوا جهودكم فيما ينفع من بحث مشــكلات أمــتكم وقضــاياها... لايقولــن ذلــك قــائل، فنحن لايعنينا أمر

---

13 – أبو الأعلى المودودي :***الحجاب*** " دار المعرفة، د . ت ص 119 .

14 – "مصطفى السباعي" ***الاستشراق والمستشرقون*** (***مالهم وما عليهم***) المكتب الإسلامي، بيروت ـــ دمشق 1985 ، ص 4.

المستشــرقين، وإنمــا مأساتنا في(المستغربين) الذين مازالوا ـ رغم كل ما انكشــف مــن خــبء المستشرقين ومستورهم ـ يحملون أفكارهم ويعيشون بمفاهيمهم، وهؤلاء (المستغربون) هم الذين ورثهم الاستعمار ـ قبل أن يرحل عــنا ـ قــيادة الفكــر، والتثقيف، والإعلام، جيلا بعد جيل، ومكن لهم من وسائل القيادة وسلطانها. هؤلاء (المستغربون) هم مأساتنا، هؤلاء الذين دينهم (الاستخفاف) بتراث أمتنا، بتراث كامل متكامل، بلا سبب، وبــلا بحث وبلا نظــر...وأبشــع من ذلك هذا الإرهاب الثقافي الذي يمارسونه بلا هوادة ولا رحمــة، هــذا الإرهاب الذي جعل ألفاظ (القديم) و (الجديد)، و(التقليد) و (الــتجديد)، و (التخلف) و (التقدم)، و(الجمود) و(التحرر)، و(ثقافة الماضي) و(ثقافــة العصــر) ـ ســياطا ملهبة: بعضها سياط حث وتخويف لمن أطاع وأتى، وبعضها سياط عذاب لمن خالف وأبى » [15].

ولعــل المستشــرق هــاملــتون جيــب يكون أسبق إلى الحديث عن الاستغراب من كثير من الباحثين المعاصرين في العالم الإسلامي . يقول هذا المستشرق":

« والتعلــيم أكبر العوامل الصحيحة التي تدعو إلى الاستغراب. ولسنا نستطيع الوقوف على مدى الاستغراب في العالم الإسلامي إلا بمقدار دراسته للفكر الغربي وللمبادئ والنظم الغربية، ولكن هذا التعليم ذو أنواع كثيرة تقوم بهــا جهــات مــتعددة، وبالطــبع لابد أن هناك بالفعل قليلا من التعليم على الأسلوب الأوربي في المدرسة، وفي الكليــة الفنية وفي الجامعة، وعلى هذا

---

[15] – عبد العظيم محمود الديب: "*المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي*"

التعليم يتوقف كل ماعداه »[16]. لقد صدق المستشرق جيب فيما ذهب إليه من كون التعليم "أكبر العوامل الصحيحة التي تدعو إلى الاستغراب".

وبعد عرض ماسبق من النصوص والأقوال المتعلقة بصميم المصطلح المذكور، اقترح تعريفا للاستغراب بالمعنى الثاني راجيا من الله أن يكون مستوفيا للغرض المقصود:

" الاستغراب ظاهرة نفسية واجتماعية وثقافية معاصرة، يتميز الأفراد الذين يجسدونها بالميل نحو الغرب والتعلق به ومحاكاته. نشأت في المجتمعات غير الغربية ـ سواء أكانت إسلامية أم لا-على إثر الصدمة الحضارية التي أصابتها قبيل الاستعمار وخلاله ".

ومن أجل استجلاء أكثر لمدلول الاستغراب لابأس من عقد مقارنة سريعة بينه وبين بعض المفاهيم القريبة منه، مثل تغريب واغتراب واستلاب.

فإذا كان التغريب عمل ثقافي وسياسي يتولاه المسؤولون في الغرب ومن والاهم من المستشرقين والمستغربين، يهدف إلى طمس معالم الحياة الدينية والثقافية للمجتمعات الإسلامية وغيرها، وإجبار هذه المجتمعات على تقليد الغرب والدوران في فلكه، فان الاستغراب مرتبط أساسا بالعامل الداخلي، أي بالمكونات الذاتية الاجتماعية والثقافية والسياسية لتلك المجتمعات، حيث أن هذه المكونات ـ بما تميزت به من انحطاط وتقهقر وجمود ـ ساعدت على إفراز ظاهرة الاستغراب. يقول أنوار الجندي متحدثا عن التغريب: « منذ أن طرح الاستشراق مصطلح "التغريب" في الثلاثينيات

---

[16] – هاملتون جيب: "*وجهة الإسلام*" ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة 1934، ص 18.

من هذا القرن، لفت الأنظار إلى إحدى الغايات الكبرى التي يستهدفها الغزو الثقافي الغربي للفكر الإسلامي، وهي صبغ الثقافة الإسلامية بصبغة غربية، واخـراجها عـن طابعـها الإسلامـي الخالص، واحتواؤهـا على النحـو الذي يجعلها تفقد ذاتيتها وكيانها »[17].

أمـا مفهـوم الاغتراب فيقصد به "أن المرء يصبح غريبا تجاه شيء معيـن أو شـخص معين كان يرتبط به على نحو وثيق...ويعرف الشخص المغـترب سياسيا بأنه هو ذلك الشخص الذي يكون لديه شعور دائم بالغربة عن المؤسسات السياسية القائمة. وعن القيم السياسية الموجودة وعن القيادات التي تضطلع بأمر السلطة" [18].

ولفـظ الاغتراب أصبح من المصطلحات التي يكثر شيوعها في وقتنا الراهـن، لأن الإنسـان بوجـه عـام مغترب في عصره نتيجة لمجموعة العوامـل المصـاحبة لظـروف التغيرات الثقافية والاجتماعية والتكنولوجية الحديـثة فـي الحضـارة الأوربـية، التي ترتب عليها إهدار فرديته وقيمه التاريخـية، وجعله مجرد مخلوق آلي. كما أن طغيان النزعة العلمانية على القيم الراسخة التي شكلها الدين يعتبر عاملا أساسيا في
بـروز ظاهـرة الاغـتراب. ويمكن التعبيرعن حالة الاغتراب بما يتفق مع التصـور لواقـع ثقافتنا الإسلامية بأنه الحالة التي يكون فيها نشاط الإنسان مـنحرفا عـن الوجهـة التي شرعها الله لابن آدم، حيث يكون ذلك النشاط مفصـولا عـن الغايـات السامية التي أمر بها الخالق عـز وجل. إذن فإن

---

17 – أنوار الجندي: ***شبهات التغريب في الغزو الفكر الإسلامي*** "المكتب الإسلامي، د . ت . ص 3.

18 – محمد أحمد إسماعيل علي :"المثقف العربي وفعاليته الاجتماعية" ، مجلة الوحدة عدد 92، ص 157.

الاغـتراب بهذا المفهوم يكون قد أصاب المجتمعات الغربية واللاغربية على حد سواء في حين أن الاستغراب لم يصب إلا الثانية.

وكمـا تتصـدر العوامل الخارجية في بنـاء ظاهرة التغريب، كذلك الشـأن فـيما يتعلق بظاهـرة الاستـلاب. ذلك أن الصدام الحضاري الذي حدث بين المجتمعات الإسلامية والغرب، نتج عنه استلاب المقدرات المادية والذهنية لهاته المجتمعات. وهكذا استطاع الأجنبي بواسطة الاستعمار والغزو الفكـري أن يستلب العقل الإسلامي ويتحكم في توجيهه. وتبعا لهيمنة العامل الخارجي في مفهوم الاستلاب ـ مع عـدم نفي أهمية العامل الداخلي بطبيعة الحال ـ فغالبا ما يستعمل لفظ مستلب في صيغة المبني للمجهول. في حين أن العامل الداخلي في الاستغراب أكثر هيمنة من العامل الخارجي، ومن هنا بات من المنطقي أن يكون لفظ مستغرب مبني للمعلوم باعتبار أن الاستغراب يعـبر عن ظاهرة نفسية وعقلية واجتماعية تشكل الذات الواعية للمستغرب محورهـا الرئيس. وبالتالي فالإنسان المستغرب يعي استغرابه تمام الوعي، ويمارسه بكامل إرادته وشخصيته.

الفصل الثاني :

الاستغراب في مرحلة ما قبل الاستعمار

1 ـ وضعية المغرب في القرن التاسع عشر الميلادي.

2 ـ بعض مظاهر الاستغراب في هذا القرن:

1.2 ـ الاحتماء بالأوربيين المقيمين في المغرب .

2.2 ـ ظهور طبقة بورجوازية ذات ميول غربية .

الاستغراب في مرحلة ما قبل الاستعمار:

1 ـــ وضعية المغرب في القرن التاسع عشر الميلادي.

شهد هذا القرن بالنسبة للمغرب أحداثا سياسية واجتماعية متعددة كان لهـا تأثـير عميق في المجتمع المغربي بكل فئاته الاجتماعية وبكل مكوناته الثقافية والتاريخية. ولعل هناك ثلاث حوادث كان لها الأثر البليغ في كيان هـذا المجـتمع حيث احدثت فيه هزات عنيفة وشروخا عميقة، تلك الحوادث هـي: احـتلال الجزائر من قبل فرنسا سنة 1830م، ثم هزيمة المغرب في موقعة إيسلي سنة 1844م، وأخيرا هزيمة حرب تطوان سنة 1860م.

فاسـتيلاء الفرنسـيين على الجزائر كان له انعكاسات أليمة في نفوس المغاربة الذين أحسوا بأنهم مهددين ومستهدفين من طرف هذا العدو الغاشم، وبالتالي بـادروا بتلبية دعوة الجهاد والتحق ألف من المغاربة بجيش الأمير عـبد القادر يدافعون عن الإسلام والمسلمين. وفي سنة 1844م انهزم جيش المغـرب الـبالغ عدده ثلاثين ألف جندي في موقعة إيسلي أمام جيش فرنسا المنظم الذي لم يكن عدد جنـوده يتعدى ثمانية آلاف جندي حسب ما يذكره المؤرخـون[19]. ويـرجع سـبب الهزيمة إلى أن الجيش المغربي الذي تدخل لنصرة الجزائر لم يكن يأخذ بالأنظمة الحديثة والتسيير الحربي الدقيق « حتى أن قـائد الجـيش الفرنسي المارشال (بيجو) لما أشرف على الجيش من عل

[19] ــ انظر محمد المنوني: "*مظاهر يقظة المغرب الحديث*"، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1985 . ص 17.

قال: ليس هذا جندا، إنما هو غوغاء من كثرة ما كان عليه من الفوضى والضعف»[20].

ولم يكد العقد الثاني ينصرم بعد كارثة إيسلي حتى مني الجيش المغربي بهزيمة أخرى إزاء نظيره الإسباني الذي دخل مدينة تطوان واحتلها سنة 1860م. لقد نتج عن هذه الكوارث الثلاث أمران رئيسيان أولهما الدعوة إلى إصلاح وإعادة بناء المجتمع اجتماعيا وثقافيا وعسكريا، وثانيهما ازدياد نفوذ الحكومات الأروبية في المغرب وتوسيع دائرة التدخل الأجنبي في شؤون التجارة والاقتصاد.

فبالنسبة للأمر الأول، « يمكن القول بأن إصلاح الجيش المغربي كان أول إصلاح تناول جهاز الدولة المغربية، فبعد "موقعة إيسلي": بدأت المحاولات الأولى لتجديد الجيش المغربي أيام السلطان عبد الرحمان، حيث نظمت في عهده بعض فرق من الجيش على نسق نظام الجيش التركي الحديث، وقد أسندت قيادة هذه الفرق لضابط مسلم يسمى علي التونسي. وعلى مايقول البعض، فقد كان عدد هذا الجيش النظامي يبلغ ستة عشر ألفا، وكثيرا ما كان يطلق عليه إسم "العسكر" أو "النظام" »[21].

وتابع السلطان الحسن الأول طريق الاصلاح العسكري فاهتم بإحياء الاسطول البحري واشترى بعض البواخر الحربية من أوربا، كما انتشرت المعامل الحربية خصوصا في فاس ومراكش لصنع البارود وبعض أدوات الحرب المستعملة آنذاك.

---

[20] ـ محمد المنوني: *"مظاهر يقظة المغرب الحديث"*. ص 17.

[21] ـ نفس المرجع. ص76.

ومـــن الناحــية الاجتماعية والثقافيـــة كان للتيار السلفي الناشئ دور أساسي في إحداث نوع من اليقظة الفكرية والاجتماعية في المجتمع المغربي. فقـــد زار الشـــرق خـــلال القرنين الثامن والتاسع عشرالميلاديين كثير من المغاربـــة بهـــدف الاطـــلاع علـــى روح النهضـــة والاستماع إلى دروس ومحاضـــرات علمـــاء الاصلاح ورواد السلفية. وعند رجوعهم إلى المغرب حملوا معهم بذور النهضة واليقظة وأفكار محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا وغـــيرهم. هـــذه الروافد المشرقية التي انصهرت في بوتقة الثقافة المغربية الإسلامية، شكلت المحرك الاساسي لقيام حركة اجتماعية وثقافية أخذت على عاتقهـــا انقـــإذ البلاد من الضعف والانحطاط ومن أطماع الأجانب. « كان القـــرن 13هـــ/19م يمثل ذورة النشاط الطرقي وفشـــو البدع التي وضعت بشأنها عشرات المذكرات والمصنفات. وهذه الفترة بالذات تمثل أوج الانبعاث السـلفي في جل العالم الإسلامي كرد فعل ضد اكتساح الغزو الثقافي الغربي وأفكـــار الـــتحرر الأوربية والتي هي استجابة للسياسة العلمانية. والحق أن الدعوة السلفية قد وجدت بالمغرب جذورها خلال القرن 12هـــ/18م على يد محمـــد الثالـــث بعـــد أن أصـــبحت بعض الزوايا ذات قوة سياسية ومادية، واستقطبت عشرات الألوف من الأتباع، لكن إذا كانت تهمتها الرسمية خلال القـــرن 12هـــ/18م في حمايتها لمن تتابعهم الدولة في التزامات مالية، فإن انتشار البدع في الأوساط الشعبية، وما أخذ على بعض الطرق من انحرافات عـــن السنة، أصبح في القرن 13هـــ/19م موضع معركة قلمية بين خصوم الطـــرق وأرباب الزوايا وأنصارهم، كما أن المخزن وجد نقطة ضعف لدى هـــذه الطـــرق لردعها تارة بالقوة وتارة بالعمل على إسقاطها دينيا في أعين الفئات الشعبية، لا سيما بعد أن أصبحت تعارض سياسة المخزن أو تتجاوز

ميدان التحرك الدبلوماسي إلى التحرك الشعبي المسلح ضد التدخل الأجنبي»[22].

وقد ظهر في القرن الثالث عشر كثير من المصلحين المغاربة الذين كرسوا حياتهم لإرساء دعائم اليقظة الدينية والنهضة الاجتماعية متأسين في ذلك بنظرائهم المشارقة. ومن بين هؤلاء يذكر محمد كنون المتوفى سنة 1884م، والذي يعتبره البعض من مجددي القرن الثالث عشر الهجري حيث عرف بقوة اجتهاده وجرأته فيما يتعلق بالدفاع عن الحق وتغيير المنكر حتى أنه اضطهد وسجن بسبب ذلك. ومنهم الشيخ العالم محمد بن عبد الكبير الكتاني الذي كان يعلن عن أفكاره ومبادئه في شجاعة نادرة، سواء في مؤلفاته أوخلال دروسه، وكان ينعى على المغاربة تقليدهم لعادات الأوربيين وإهمالهم لشريعة الإسلام والأخلاق الدينية.

ومن ناحية أخرى رافق يقظة القرن التاسع عشرالميلادي تجديد في ميدان التعليم والتدريس، ذلك أن أخبار تقدم دول أوربا وبعض دول الشرق في مجال المعرفة حفزت المسؤولين المغاربة للعمل على إحياء دروس العلم والأخذ بأساليب المعرفة الحديثة « وهذه حركة انبعاثية كان من أهدافها إنعاش دراسة العلوم الرياضية والعسكرية، وتقريبها من الدراسات الحديثة. وقد ابتدأت هذه الحركة من أيام السلطان عبد الرحمن بن هشام، ثم استمرت على عهد ثلاثة ملوك من بعده: محمد الرابع، والحسن الأول، وصدرا من أيام المولى عبد العزيز... وقد تمثلت هذه اليقظة في:

– 1 إحداث دروس للرياضيات والفلك.

---

[22] ــ إبراهيم حركات : "***التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف خلال الحماية***"، مطبعة الدار البيضاء 1985، ص 67 ــ 68.

2 - مدرسة المهندسين بفاس.

3 - المدرسة الحسنية بطنجة.

4 - دراسة بعض الفنون العسكرية.

- 5 بعثات إلى الشرق وأوربة.

وقد كان إرسال بعثات مغربية إلى أروبا من مميزات عصر الحسن الأول، وإذا استثنينا هذه الميزة، فإن أكثر المظاهر التعليمية الأخرى لهذه اليقظة، يعود الفضل الأكبر فيها إلى محمد الرابع، أيام ولايته للعهد ثم بعد جلوسه على عرش المغرب، حيث اكتست هذه الفترة بالذات طابعا علميا أكثر، وفي هذا الصدد يقول أحمد ابن المواز في "**تاريخ الدولة العلوية**" عن محمد الرابع: « وأحيا ما اندثر بالمغرب من العلوم: كالحساب، والتعديل، والهندسة، والنجوم، واخترع العسكر النظامي السعيد » [23].

وتميز هذا القرن أيضا بمسألة إرسال البعثات الطلابية إلى الغرب خصوصا في عهد محمد الرابع والحسن الأول. وكانت غاية بعثتهم هي اكتساب المعارف العلمية الحديثة كالطب والهندسة والفلك والصناعة الآلية والخبرة العسكرية.

قبل أن أنتقل إلى الحديث عن الأمر الثاني المتعلق بازدياد النفوذ الأجنبي في المغرب وظهور الأطماع الأوربية، كيف يمكن تقييم تلك الحركة الاصلاحية؟ هل أعطت ثمارها أم آلت إلى الفشل و الذبول؟

في الحقيقة لم تكن حركة الإصلاح هذه تشتمل على الشروط والعوامل الضرورية لنجاحها، الشئ الذي أدى بها إلى الإخفاق. ويمكن إيجازعوامل الفشل في مايلي: 1 ـ عدم نضج فكرتي التغيير والتقدم في عقول

---

[23] ـ محمد المنوني: "*مظاهر يقظة المغرب الحديث*" ، ص 135ـ 136.

المغاربة؛ 2 ــ عدم قيام مشروع البعثات على تخطيط قوي ودقيق ؛ 3 ــ عرقلة القوى الاجنبية لهذه التجربة الإصلاحية.

فيما يتعلق بالعامل الأول، نجد أن المغاربة قد شرعوا كما أشار إلى ذلك العلامة ابن خلدون في "*المقدمة*" في سد باب الإجتهاد وفتح باب الجمود بعد سقوط دولة الموحدين. حتى إذا طلع القرن التاسع عشر الميلادي كانت فكرتا التغيير والتقدم قد غابتا نهائيا عن الإذهان. ولم يكن في استطاعة المسؤولين في المغرب ــ بعد أن أحدقت بهم الأخطار من كل جانب وبعد اطلاعهم على قوة أروبا ــ أن يلحقوا بالركب الحضاري الحديث في بضعة عقود بواسطة مشروع الإصلاح بالرغم مما قدموا من مجهودات. ذلك أن نجاح الإصلاح العسكري والاقتصادي رهين بإصلاح العقول وتغيير النفوس. لكن لما كانت عقول المغاربة، خصوصا العلماء والمثقفين، طوال القرون التي أعقبت سقوط دولة الموحدين قد استثقلت الاجتهاد والإبداع، ومالت إلى الخمول والكسل، كان من المتوقع أن لا يجد نداء الاصلاح المفاجئ من طرف المسؤوليين وبعض الغيورين من العلماء إذانا صاغية واستجابة كافية.

وفيما يخص العامل الثاني وهو فشل مشروع البعثات، يقول المؤرخ الأستاذ محمد المنوني: « وقد كان من بين الأسباب التي أدت بهذه النخبة إلى مصيرها المؤسف، أن مشروع البعثات لم يكن يخضع إلى تصميم ثابت، وهذا مايشير إليه الناصري بمناسبة ذكر الطلبة الذين وجههم السلطان الحسن الأول إلى أوربا، وهو يقول تعليقا على هذه البارقة: «... إلا أن ذلك لم يظهر له كبير فائدة، إذ كان ذلك يحتاج إلى مقدمات، وتمهيد أصول ، ينبني الخوض في تلك العلوم والعمل بها عليها». يضاف لهذا : أن حاشية

نفس السلطان كانت لا تنظر بعين الارتياح إلى حركة البعثات، وهذا مايسجله أحد طلبتها وهو ابن الحاج الأودي، فقد نصح الحكومة المغربية بالإستعداد لمواجهة التدخل الأجنبي، ولكن الوزراء والكتاب رموه بالإلحاد. ومرة أخرى قالوا للسلطان الحسن الأول: إن أعضاء البعثات بعدما أقاموا بأروبا سنين، عادوا منها جهالا متنصرين»[24].

والعامل الثالث يتعلق بعرقلة القوى الأوربية لمسيرة عملية الإصلاح. ويحدثنا التاريخ المغربي الحديث في هذا الصدد أن الحسن الأول مثلا لما تيقن من أطماع الأجانب في المغرب ومحاولتهم لسيطرة على خيراته، أراد أن يربط علاقات ودية مع الدولة العثمانية بهدف الاستفادة من نهضتها وقوتها آنذاك. لكن قناصل الدول الأجنبية بطنجة عارضوا هذه المحاولات وعملوا على عدم تحقيقها بما كانوا يملكون من نفوذ «... فقد أسرعت الدول الأوربية إلى إحداث عراقيل أخرى بل قيودا قيدت بها الدولة وحرمتها من امكانية التحرك كما تشاء. فهاهي ذي بريطانيا تحرم السلطان من حق التشريع في ميدان الجمارك وحق إنصاف رعيته من الأجانب المقيمين في بلاده. وهاهي ذي إسبانيا تغير على تطوان وتحتلها وتفرض على المغرب غرامة تركت الدولة مثقلة بديون لمدة ربع قرن وهاهي الدول الأوربية أجمعها تلزم السلطان بأن يقبل في ترابه أن يتحول عدد متزايد من رعيته إلى عملاء للأجانب وأعداء لوطنهم. هاهي ذي تحرمه أيضا من حق اتخاذ أي تدبير دون مصادقتها عليه، بل حتى حق نقل جيشه من نقطة إلى أخرى

---

[24] ـ محمد المنوني: *"مظاهر يقظة المغرب الحديث*، ص385 ـ 386.

دون إذنهــا. هل يتصور أن تدعه هذه الدول يقوم بأي إصلاح من شأنه أن يقوي الدولة المغربية ضد أطماعها؟»[25].

وبالنســبة للأمــر الثانــي، أي تضخم نفــوذ الحكومات الأوربية في المغرب، لم يكن في استطاعة السلطة المركزية بالمغرب أن تتلافى وقوعه. ومما جعله أمرا حتميا تزامن صعود القوة الإمبريالية والاستعمارية الأوربية مــع تقهقر وضعف الحالة الاجتماعية والعسكرية في المغرب خصوصا بعد هزيمتي إيسلي وتطوان.

ففــي ســنة 1846م عملــت بريطانــيا عل تجديد وتقديم الاتفاقيات والمعــاهدات التي أبرمتها مع المغرب في مطلع القرن التاسع عشرالميلادي مــع التركــيز على جعل حجم المبادلات التجارية أكثر ضخامة، والحصول على تسهيلات قانونية تخول للرعايا البريطانيين مزيدا من النفوذ والتأثير في ميدان التجارة.

وفي سنة 1863م أبرم المغرب مع فرنسا اتفاقية أفسحت المجال لهذه الأخيرة كي تمارس تجارتها على نطاق واسع، خصوصا فيما يتعلق باستيراد الأصواف التي كانت مصانع النسيج الفرنسية تحتاج إليها. ومن ناحية أخرى تعــزز موقــع الــرعايا والتجار الإسبان بالمغرب بعد حرب تطوان وازداد نفوذهم وتأثيرهم. وأشار الناصرى في الجزء الأخير من "الاستقصا" إلى أن فضــيحة تطــوان وغزوها من طرف الاسبان قضت على ما بقى من هيبة المغرب مما جعله أكثر تعرضا لأطماع النصارى. .

[25] ــ جرمان عياش: "*دراسات في تاريخ المغرب*" ، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ، الدار البيضاء، 1986. ص 343 ــ 344.

2 ـ بعض مظاهر الاستغراب في هذا القرن:

1.2ـ الاحتماء بالأوربيين المقيمين بالمغرب .

إن وجود القناصل والتجار وغيرهم من الموظفين الموكلين بمصالح الأجانب بأهم المدن والموانئ المغربية، استلزم ظهور طائفة أو طبقة من المغاربة ترتبط بهم وتساعدهم على القيام ببعض مهامهم. وسرعان ما كسبت هذه الطائفة من المغاربة امتيازات عديدة بسبب دخولها تحت حماية الأوربيين.

« ومنذ منتصف القرن 19م ـ حيث نشأت طائفة المحميين ـ كانت الحمايات لا تشكل خطرا كبيرا على المغرب، وانما صارت كارثة بعد حرب تطوان، حيث صار بالتدريج للدول المتقدمة امتيازات تجعل لممثليها في المغرب الحق في تعيين ما يشاؤون من عدد المترجمين والخدم من المغاربة أوغيرهم، ولهم أن يتخذوا نوابا عنهم في كل ثغر من ثغور هذه البلاد، ولكل واحد من هؤلاء النواب الحق في اتخاذ ترجمان واحد وبواب واحد وخادمين، ويعفى هؤلاء جميعا من جميع ما تفرضه الحكومة المحلية على رعاياها من تكاليف غير متفق عليها إلى آخر ما تضمنته معاهدة المغرب مع انجلترا سنة 1856/1273، التي كانت الحجر الأساسي للامتيازات التي نالتها الدول الأخرى. وإلى جانب هذا كله استغل الأجانب الظروف السيئة التي أحاطت بالبلاد، فاغتصبوا كثيرا من الحقوق بالإكراه، من غير اعتماد لا على نصوص من المعاهدات، ولا على تشريع مغربي داخلي، فتفاحش بصفة

خاصة توزيع الحمايات على المواطنين المغاربة على خلاف نصوص المعاهدات بشكل واسع النطاق زاد من ارتباك الحكومة المغربية. وقد صور السلطان المولى الحسن الأول هذه الحالة أصدق تصوير لما قال للنائب محمد بركاش: "إن إدارتنا تكاد لا تجد في البلاد من هو باق تحت سلطانها "، من كثرة ما منحته الدول الأجنبية من حمايات غير مشروعة»[26].

وقد كتب حول موضوع المغاربة المحميين بالأوربيين كثير من علماء القرن التاسع عشر الميلادي مشددين النكير عليهم ومنذرين السلطان أمرهم وخطورتهم بالنسبة لأمن البلاد. ومن بينهم أبو الحسن علال بن عبد الله الفاسي الفهري المتوفى سنة 1896م صاحب خطبة "**إيقاظ السكارى، المحتمين بالنصارى**" أو "**الويل والثبور لمن احتمى بالبصبور**"، خطب بها بمحضر السلطان المولى الحسن الأول في ابتداء دولته. ولعل أهم تأليف في هذا الباب ـ حسب رأى الأستاذ المنوني ـ هو كتاب "**الدواهي المدهية للفرق المحمية**" للشيخ جعفر بن ادريس الكتاني الحسني الفاسي المتوفى سنة 1905م. وقد بنى هذا العالم كتابه على خمس عشرة أية قرآنية ناطقة بتحريم موالاة الكفار والاحتماء بهم، منها قوله تعالى «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار». وبعد ما أتى على الآيات الخمس عشرة، ذكر عشرين مفسدة من مفاسد موالاة الكفار .

أما أبو عبد الله محمد بن إبراهيم السباعي المراكشي المتوفى سنة 1914م، فقد كفر هؤلاء المحتمين في كتابه: "**كشف النور عن حقيقة كفر أهل بصبور**" .

---

[26] ـ محمد المنوني: "*مظاهر يقظة المغرب الحديث*"، ص 96 ـ 57.

« ثم إن عدد المغاربة المحتمين يزداد تناسبيا مع عدد الأوربيين. إذ أن معاهدة سنة 1863 تخول لكل أوربي حماية مغربيين. والمراكز التجارية الأوربية التي لها علاقة بالمغرب وليس لها ممثلون عنها، تمنح حمايتها لأفراد من المغاربة وتجعلهم يمثلون تجارتها في المغرب. وممثل بريطانيا يبسط حمايته على قرى بأكملها في النواحي التي يمارس فيها الصيد. وممثل الولايات المتحدة الامريكية يبلغ عدد رعاياه من المحميين 300 شخص. في إطار هذه الظروف يستحيل معرفة عدد المحميين بطريقة دقيقة، لهذا قدر عددهم ما بين ستة آلاف وثمانية الآف حوالي سنة 1890م. والحماية باشتمالها على جميع أعضاء الأسرة تضم عشرات الآلاف من الاشخاص أغلبهم من ذوى المال والنفوذ»[27].

والمحميون خمسة أنواع: المجنسون والمحميون القنصليون و المحميون الاستثنائيون والسماسرة والخلطاء. فأما الأربعة الأوائل، فإن الحماية كانت تشمل أبدانهم وأموالهم وأسرهم والأموال التي يملكها التجار. ويعتبر حضور القنصل أو نائبه ضروريا في حالة محاكمة أحد هؤلاء المحميين. وأما الخلطاء، وهم شركاء الأجانب في الفلاحة والماشية، فإن الحماية لم تكن منطبقة إلا على الأموال التي بأيديهم. غير أنهم كثيرا ماكانوا يسببون مشاكل للمخزن ويشقون عصا الطاعة. ومن خلال رسالة بعث بها الحسن الأول سنة 1894م إلى الطريس نائبه بطنجة، ندرك مدى الشغب الذي أحدثه الخلطاء «... التجار لم يتمشوا في اتخاذهم السماسرة من الرعية

---

27 – *Histoire du Maroc*" J. Brignon, A. Amin, B. boutaleb, G.Martinet, B. " Rosenberger, avec collaboration de M. Terrasse., Ed. Hatier Paris 1968 p. 290.

على مقتضى الشروط، الذي هو اتخاذ من كان منهم ذا تجارة متسعة سمسارين، ومتوسطة سمسارا واحدا، وصار كل واحد يتخذ ثمانية فأكثر... وكل سمسار تنحاش لخيمته العشرون خيمة من إخوانهم فأكثر ... وصار الواحد منهم يتخذ الخمسين أو الستين مخالطا، وكل مخالط ينحاش إليه العدد الكثير من إخوانه، فيتعرض عليهم للعامل، ويغريهم على عدم إعطاء الواجب، والقيام بكلف، وعلى عدم إعطاء حقوق الناس ... ومن جملة القبائل التي وقع فيها هذا الخرق الفظيع ... قبيلة مديونة، فقد كادت أن تكون كلها سماسرة أو مخالطين، بدون شرط ولا قانون حسب ما تقف عليه، وملخصه إثنان وستون 62 سمسارا، ومائتا مخالط ومخالطان 202، وإحدى عشر مائة وخمسون 1560 خيمة منحاشة لأولئك السماسرة والمخالطين... وعليه فنأمرك أن تكلم النواب بما يتعين في ذلك، وتقف في رتق هذا الخرق»[28].

أما بعد وفاة السلطان سنة 1894 فحدث عن ذلك ولا حرج، فقد كان المحميون بدكالة والشاوية على رأس المتمردين في العهد العزيزي.

مهما كانت الظروف التي دفعت بهؤلاء المغاربة لكي يحيوا تحت حماية الأجانب، فلا مناص للباحث من اعتبار هذه الظاهرة من بين الظواهر الاجتماعية المعبرة عن الاستغراب في مجتمع القرن التاسع عشر الميلادي. إن المغربي ذا المروءة والشهامة لم يكن ليبذل نفسه ويترك حياته مع إخوانه المغاربة، ويلتحق بالأجانب طالبا حمايتهم، لم يكن ليقدم على هذا العمل الشنيع مهما كانت وضعيته. معنى هذا أن الذين فضلوا الأجانب على سلطانهم وإخوانهم كانوا من ضعاف المروءة والشخصية، ومن أصحاب

---

[28] ـ مصطفى بوشعراء : "*الاستيطان والحماية بالمغرب" (1863 ـ 1894)*، المطبعة الملكية الرباط ، 1984 ، ج 1، ص 423.

الاطمــاع الدنــيوية. إن الاستغراب عند هؤلاء المحتمين تجسد في تفضيلهم للأجانب على المغاربة وفي حبهم لهم والاعتزاز بهم وملابساتهم إياهم، وفي تقلــيدهم مــا أمكنهم ذلك. ومما لاشك فيه أن أغلبهم قد انسلخوا من هويتهم المغربــية، فلــم يكــن غريبا أن ظهر فيهم العيون والجواسيس الذي كانوا يعملون لصالح حماتهم.

« وهكــذا، فظاهرة الاحتماء من أشد المشاكل التي أحدثها الأجانب. وقــد تكــون أمــر من الاستعمار لأن الاستعمار أصاب شعوبا كثيرة ويجد مــبرراته حــتى بالافتعال. أما أن يتمرد أناس عن ذاتيتهم الحضارية وعن هويتهم الوطنية فهذا انحراف وإهانة. وكانت بذلك جــماعة المحتمين أداة حــرب نفسانية ونموذجا يعتمد عليه كل دخيل. وأقل ما تفرضه هذه الظاهرة هــو الاغــتراب الحضــاري؛ إذ وضــع المحتمي نفسه في وسط اجتماعي خارجي، هو تعبير عن العجز وعدم القدرة على تقرير مصيره، وهذا العجز يفســر بانشطار السلوك والتناقض القيمي. والمحتمي ساهم في توسيع الهوة بيــن الأجانب وبين المغاربة الأصليين. وقد يكون هذا وجه إيجابي باعتبار يقظة الشعور الذاتي المغربي. وفي نفس الوقت يكون المحتمي عنصرا سلبيا باعتبار اغترابه وانسلاخه ومساهمته في تركيز الحضور الأجنبي»[29].

---

[29] ـــ د. بلقاسم الحنايشي: "***الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى***..." ص72 ـــ 73.

2.2 ـ ظهور بورجوازية مغربية ذات ميول غربية.

إن انفتاح المغرب على تجارة أوربا تمخض عنه ظهور رجال أعمال مغاربة يقومون بنشاط تجاري متنوع، مثل القيام بدور الوساطة بين التجار الأوربين والتجار المغاربة، أو المساهمة في مؤسسات اقتصادية أوربية، أو الإشراف على فرع في المغرب لشركة أجنبية، أو العمل على تأسيس مراكز تجارية مغربية في بعض مدن أوربا تختص ببيع المنتجات الجلدية وغيرها. إن هذه الطبقة البورجوازية الناشئة بفعل احتكاكها بالتجارة الأوربية وبفعل ممارستها لتجارة مرتبطة بالرأسمالية الغربية كما يحدثنا التاريخ، كانت كثيرا ما تساند التجار الأجانب في مطالبهم المتعلقة بفتح الأسواق المغربية للمنتجات الأوربية وبمزيد من الحرية في مجال التصدير والاستيراد. ومع مرور الزمن تقمص البورجوازيون المغاربة الشخصية الاقتصادية للرجل الغربي، فلم يتورعوا عن المعاملة بالربا، وانغمسوا في الاحتكارات التجارية والعقارية.

« وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر هاجر إلى أوربا كثير من المغاربة قصد التجارة. ونذكرعلى سبيل المثال أسماء بعض هؤلاء ممن كانوا مقيمين بانجلترا: محمد بناني (منشسطير) 1891، الحاج الطالب الحلو1871، الحاج أحمد جسوس (منشسطير) 1886، الحاج الطالب بنجلون 1865، ابو عمرو الاحرش السلأوي 1886 (لندن)، محمد بن عزوز الفاسي 1880 لندن...»[30].

---

[30] ـ مصطفى بوشعراء:" ***الاستيطان والحماية بالمغرب" (1863 ـ 1894)*** ص 67.

« وكـــان بعض التجار لايعودون إلى مساقط رؤوسهم إلا متى أثروا، وكان فيهم من يقضي بين 20 و25 سنة بالمهجر. على أن كثيرا ممن عادوا بين 1885 و1890 احتلوا مناصب مخزنية مختلفة»[31].

ثــم إن الـــتلاحم الـــذي حصل بين التجار الأوربيين والبورجوازيين الناشـــئين بالمغرب أحدث ضررا بالغا في وضعية الحرفيين المغاربة الذين بدأوا يشتكون من كساد منتوجاتهم بسبب إغداق الأسواق المحلية بالمنتوجات الأجنبية المصنعة . كما أن غلاء المواد الأولية الذي تضاعف تصديرها إلى أوربا زاد تعميق أزمة هؤلاء الحرفيين. ولم تسلم الفئات الاجتماعية الاخرى من انعكاسات ذلك التحالف التجاري، كما أن ارتباط التجارة المغربية بأوربا وتحكـــم الأجانـــب في معظم مواردها أثر على الحياة الاقتصادية مما جعل الحياة الاجتماعية اكثر تدهورا.

وفـــي هذا الصدد يقول الناصري: «واعلم أن أحوال هذا الجيل الذي نحن فيه قد باينت أحوال الجيل الذي قبله غاية التباين وانعكست عوائد الناس فـــيه غاية الانعكاس، وانقلبت أطـــوار أهل التجارة وغيرها من الحرف في جمـــيع متصـــرفاتهم لا فـــي سككهم ولا في أسعارهم ولا في سائـــر نفقتهم بحيـــث ضاقت وجوه الأسباب على الناس وصعبت عليهم سبل جلب الرزق والمعاش حتى لو نظرنا في حال الجيل الذي قبلنا وحال جيلنا الذي نحن فيه وقايســـنا بيـــنهما لوجدناهمـــا كالمتضادين، والسبب الأعظم في ذلك ملابسة الفـــرنج وغـــيرهم من أهل أوربا للناس وكثرة مخالطتهم لهم وانتشارهم في

---

[31] ـــ المرجع نفسه ، ص 61.

الأفـــاق الإسلامية، فغلبت أحوالهم وعوائدهم على عوائد الجيل وجذبته إليها جذبة قوية»[32].

لقد كان سلوك عائلات هذه الطبقة البورجوازية الصاعـــدة سلوكا ذا طـــابـــع استـــغرابـــي، سلوكا يتميز بالتفتح على عادات أوربا وتقاليدها وتفضـــيل نمط العيش الأوربي على أسلوب الحياة لدى المغاربة، بل إن شدة تعلـــق بعض أفراد هذه الطبقة بالأجانب لم يمنعهم من القيام بوظيفة العمالة لصـــالح الـــتدخل الأجنبـــي فـــي المغـــرب؛ «بالنســـبة لعصرنا لـــعبت الـــبورجـــوازية في المغرب دورا جوهريا منذ الثلاثينات في الحركة التي حررت البلاد. على أنه لم يحدث إلا عكس ذلك بالنسبة للدور الذي لعبه في القـــرن الماضـــي التجار الذين اغتنوا فجأة بفضل التجارة مع الأجانب الذين كثـــيرا مـــا انضووا تحت حمايتهم. وتصرفوا في كثير من الأحيان كعملاء للـــتدخل الأجنبي. وكان نفوذهم المتزايد يمتد داخل الحاشية بوسائل ما يزال الكثـــير مـــنها مجهـــولا لدينا. مع ذلك، فإن الذي لا شك فيه أن إحدى هذه الوسائل ترجع إلى المساندة التي قدمها لهم خفية، ولكن بشكل فعال، نائبان أو ثلاثـــة نـــواب، شغلوا منصب ممثلين للسلطان بطنجة أزيد من خمسين سنة. فتارة كان هؤلاء يغمضون أعينهم، واضعين السلطان بذلك أمام الأمر الواقع، كما رأينا أعلاه بالنسبة للنطاق الصحي، أو كما سيحدث سنة 1889، عندما سيســـتورد الإنجلـــيز إلـــى طنجة، بلا علم من المولى الحسن، حبلا بحريا، ويربطون المغرب بأوربا عن طريق التلغراف. وطورا عندما يكون السلطان

---

[32] ـــ أحمد بن خالد الناصري: "*كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى*" ، دار الكتاب، الدار البيضاء ، 1956 ، ج 9 ، ص 207 ـــ 208.

علـــى علم بالمشروع، ويبدي معارضته، كانوا يعملون جادين على إضعاف مقاومته، ودفعه شيئا فشيئا إلى التنازل أمام الإرادة الاجنبية»[33].

ويقـــول ألبـــير عـــياش:«وقد تم توسيع الامتيازات الجبائية والحمائية القنصلية لتشمل بعض المغاربة من موظفين في القنصليات وممثلين قنصليين فـــي المدن الداخلية، وسماسرة والشركاء الفلاحين، وذلك بناء على الاتفاقية الفرنســـية ــ المغربـــية الموقعة يوم 17 غشت 1863 والتي تم تحويلها بعد يوميـــن، إلـــى معاهدة دولية، حيث انضم إليها عدد كبير من القوى العظمى (ســـردينيا، بريطانيا العظمى، الولايات المتحدة). وعلى هذا النحو، أصبحت قوانيـــن البلاد لا تطال بعض المغاربة، ويشكل هؤلاء بفضل الحصانة التي يتمتعون بها، عملاء لتغلغل القوى الأجنبية»[34].

ولعـــل تجار فاس كانوا أسبق من غيرهم وأشجعهم على خوض غمار الـــتجارة. وكـــان جـــل المصدرين والمستوردين المغاربة آنذاك من أصول فاســـية، وكـــان لهم شركاء في السينغال والجزائر والقاهرة وأيضا في لندن ومرســـيليا وفـــي كبريات مدن أوربا؛ «وشيئا فشيئا صار بعض تجار فاس أعظـــم وكـــلاء التصدير إلى أوربا وأهم مستوردي الإنتاج الأجنبي. وكانوا يوزعونـــه فـــي أرجاء البلاد بوسائلهم الخاصة، بعد أن يضفوا عليه طابعهم ونـــبرتهم، مقلدين من سبقهم من التجار اليهود. وقد اقتفى أثر الفاسيين تجار مغاربة آخرون، سالكين في ذلك طرائق كادت أن تكون متشابهة في الوكالة والسمســـرة والتبعـــية. وآل الأمر في ذلك إلى استحواذ كبار الوسطاء على

---

[33] ــ جرمان عياش: "*دراسات في تاريخ المغرب*"، ص179 ــ 180 .

[34] ــ ألبيرعياش: *المغرب والاستعمار حصيلة السيطرة الفرنسية*" ترجمة: عبد القادر الشاوي ونور الدين سعودي. دار الخطابي للطباعة الدار البيضاء 1985 ص63.

معـــاملات وقضايا كانت تدر عليهم الملايين "المملينة" من الأرباح، وصاروا أحـــد عوامل التسرب الأجنبي. وبفضلهم استطاع الأوربيون اجتثاث أصول الاقتصـــاد المغربـــي، ونصـــب أجهزة التبعية التي يسرت لهم تحويل ذلك لمصـــلحتهم، بأســـلوب ذي سفسطة ونجاعة، ألا وهو الحماية التي حررت طاقات كانت قبل هامدة، فقدمت لهاته البورجوازية التجارية ما كانت عاجزة عنه بوسائلها الخاصة»[35].

مما لا شك فيه أن الدول الأوربية ــ وخاصة فرنسا ــ كانت واثقة من ثمـــرة خطـــتها المـــتعلقة بفـــتح باب الحماية على مصراعيه أمام المغاربة، وبـــالعمل علـــى خلـــق طبقة من التجار المغاربة قادرة على تلبية مطـــالب الأجانب والعمل معهم وتنفيذ أوامـــرهم. إن هذه الثمرة قد تجسدت أولا وقبل كـــل شـــيء فـــي إيجاد فئة من المستغربين الذين سيعملون على زرع بذور الاســـتغراب في بلادهم. وسيكونون قدوة لغيرهم في التمسك بعادات الغرب وأســـلوب حياته. والملاحظ أن الاستغراب في الميدان الاجتماعي والأخلاقي كمـــا ظـــهـــر عـــند هاتين الفئتين، يكـــون قد سبق الاستغراب الثقافي الذي ســـتمثله النخـــبة المغربية المثقفة قبيل وبعد الاستقلال. ولا جرم أن السلسلة كانت محكمة الحلقات، وأن المراحل كانت مضبوطة ومتدرجة. إذ في البداية تـــم إغراء أفراد الطائفتين بالامتيازات الأجنبية والأموال وغير ذلك حتى تم استدراجهم. ثم بعد ذلك ستتشكل أسر هؤلاء المستغربين أحد العوامل الأساسية في جذب أناس آخرين، وفي العمل على تهيئ تربة الاستغراب الثقافي.

يتبين من هذا التحليل كيف أن العادة تؤثر كثيرا في الفكر، إذ لو قدر أن الغـــرب ألقى بكتبه وثقافته إلى المغاربة في القرن التاسع عشر الميلادي

---

[35] ــ مصطفى بو شعراء: "***الاستيطان والحماية بالمغرب***"، ص309 .

وفـــي بـــداية الاستـــعمار، لما ألفـــى لذلـــك الأذان الصاغية. لكـــنه عمد إلى الحيلة حيث اشترى نفوس بعض المغاربة بالمال والامتيازات فأطاعوه، فسهل عليه أن يؤثر فيهم بعاداته وسلوكه. ومع مرور الزمن أثرت هذه العادات وهذا السلوك في عقولهم أو بالأحرى في عقول أبنائهم وأحفادهم الذيـــن ظهر من بينهم من يدعو إلى استبدال ثقافته بثقافة الغرب وبالتالي إلى الاستغراب الثقافي.

الفصل الثالث:

البعـد الإتنولوجـي والأنتربولوجـي.

1ـ دور الأدب الإتنولوجي والأنتربولوجي حول المغرب في نشوء ظاهرة الاستغراب الثقافي.

1.1- تعريف الإتنولوجيا والأنتربولوجيا.

2.1- النشاط الإتنولوجي والأنتربولوجي في مغرب ما قبل الاستعمار.

3.1- النشاط الإتنولوجي والأنتربولوجي في فترة الاستعمار.

4.1- تجلي الفكر الإتنولوحي والأنتربولوجي في الثقافة المغربية المعاصرة.

1- دور الأدب الإتنولوجي والأنتربولوجي حول المغرب في نشوء ظاهرة الاستغراب الثقافي.

1.1 - تعريف الإتنولوجيا والأنتربولوجيا:

مما لاشك فيه أن الانقلاب الاجتماعي والفكري الذي عرفه الإنسان الغربي في عصر النهضة الأوربية وبعدها، كانت له نتائج مختلفة سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو المعرفي. ففيما يتعلق بالمعرفة، كانت هناك في البداية ثورة في مجال الأدب الشعري والنثري، ومن روادها الأوائل (دانتي) و (بترارك) الايطاليين. ثم بعد ذلك سيطرت المعرفة الفلسفية والعلمية قبل أن يأتي دور العلوم الإنسانية ابتداء من منتصف القرن الثامن عشرالميلادي. وفي رأيي أن العلوم الإنسانية الغربية يمكن تقسيمها من حيث عوامل النشأة إلى قسمين: قسم مرتبط بالإنسان الغربي المحض، مثل علم الاقتصاد وعلم التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع . وقسم مرتبط بعلاقة الإنسان الغربي بالآخر؛ مثل الاستشراق والإنتولوجيا والأنتربولوجيا، وهذا ما يفسر تزامن وازدهار هذه العلوم الثلاثة مع تطور الحركة الامبريالية الاستعمارية.

ومن ناحية أخرى فإن الإنسان الأوربي عندما أقام القطيعة الروحية مع السماء، وثار في وجه الدين وألغى التصور العمودي للإنسان، شرع في بناء التصور الأفقي له، وبما أن أوربا كانت قبل نهضتها خاضعة للكنسية التي كانت تتحكم في رقاب الناس وتستعبدهم باسم (الدين) وتحرم عليهم تعاطي المعرفة وممارسة الحرية الفكرية، كان الأوربي نتيجة لذلك يعيش

حــياة تــنعدم فيها الشروط الضرورية لمعنى الإنسان. ومن هنا لما ثار في وجــه الكنيسة، ولى وجهه شطر الإنسان الذي أصبح محور تفكيره ونشاطه. لقد فكر الرجل الغربي الذي حطم قيود الكنيسة وبدد حجب الظلام والجهل والــذي اكتشــف إنسانيته وذاته وحريته، فكر هذا الرجل في إقامة التصور الأفقــي. إن مســيرة تأســيس هــذا التصور بعد أن مرت بالمرحلة الأدبية فالفلســفية والعلمــية، ولجــت مرحلة العلوم الإنسانية. ولكي يكون بناء هذا التصــور الأفقــي للإنســان متين الأركان والقواعد، فكر الرجل الغربي في الاســتفادة من تصور الأجناس الأخرى لمفهوم الإنسان، وفي إجراء مقارنة بيــن التصــورين. وبعــبارة أخرى إن علمي الأنتروبولوجيا والإتنولوجيا بالإضــافة إلــى ارتباطهما بالنزعة الاستعمارية، يمثلان مرحلة حاسمة من مراحل تكوين التصور الأفقي عند الإنسان الغربي.

بــيد أن الباحث الأنتربولوجي والإتنولوجي لم يكن أثناء اطلاعه على عادات وتقاليد وأفكار الأمم الأخرى متصفا بالموضوعية التامة، وإنما كان يــنطلق من مركزية الإنسان الأوربي وعلو مكانته وبصفته النموذج الأعلى للانسان. ومن هنا سهل الالتحام بين أهداف هذين العلمين وأهداف الامبريالية والاســتعمار. ومازال الباحثون الإنتربولوجيون في أوربا وأمريكا إلى حــد الآن يســخرون أبحــاثهم ونشاطاتهم ــ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ــ لخدمة مصالح الغرب وسياسته[36].

---

[36] ــ انظر على سبيل المثال لا الحصر. G.Balandier *Anthropologie politique* Ed. Puf. Paris 1980

ويعـرف (أندريــه لالند) الاتنولوجيا بأنها: « دراسة وتحليل الظواهر التـي وصـفتها وجمعـتها الاتنوغرافيا. وتعني الاتنوغرافيا دراسة وصفية لعادات وثقافات مختلف شعوب العالم»[37].

ويعـرف الانتربولوجـيا بأنهـا: «دراسة المجموعة الإنسانية دراسة شـمولية ومفصلة، وكذلك في علاقاتها مع الطبيعة ... وتضم الانتربولوجيا علـم التشـريح وعلم ماقبل التاريخ والاتنوغرافيا والاتنولوجيا في مفهومها الواسع، وعلم الاجتماع والفولكلور واللسانيات» [38].

ومـن الناحية الاشتقاقية، فإن مصطلح الاتنولوجيا يعني علم السلالات والأعـراف البشـرية أما مصطلح الانتربولوجيا فيعنى علم الإنسان.إلا أنه لوحـظ في العقود الأخيرة بأن كثيرا من الباحثين الانتربولوجيين يستديرون نحـو دراسـة المجتمعات المسماة "متمدنة". كما أن الأنتربولوجيا ترمي إلى معرفة الإنسان معرفـة شاملة، تشمل شخصه بامتداده التاريخي والجغرافي كلـه، متطلعة إلى معرفة يمكن تطبيقها على مجمل التطور البشري. وتعتمد الانتربولوجـيا في صياغة نظرياتها على ابحاث ودراسات الإتنولوجيا التي بدورهـا تعتـبر أول خطوة لتركيب وتنظير نتائج ومعطيات الإتنوغرافيا، ويمـثل هـذ العلـم الأخـير أي الإتنوغرافـيا المرحلة الأولى في الدراسة الانتربولوجية العامة، إذ أن مهمة الاتنوغرافي تتعين في الملاحظة والوصف والعمل الميداني. ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن الإتنوغرافيا والإتنولوجيا

---

[37]J.Copans *Anthropologie et impérialisme*, Ed. Anthropos, France 1977.

André Lalande *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*; Ed. PUF —
; France 1976 p. 306

[38]— انفس المرجع ، ص62.

والأنتربولوجيا لا تؤلف ثلاثة فروع علمية مختلفة أو ثلاثة مفاهيم مختلفة ومتباعدة، بل هي في الواقع ثلاث مراحل أو ثلاث لحظات لبحث واحد، وايثار هذا اللفظ أو ذاك يعبر فقط عن اهتمام مهيمن يتجه نحو نمط من البحث لا يستبعد النمطين الآخرين بأية حال.

أما من حيث طريقة البحث، فإن الانتربولوجيا قد استخدمت المنهج الانتشاري، ثم المنهج التطوري قبل أن تعرف المنهج الوظيفي. وابتداء من الاربعينات اطلع (كلود ليفي ستراوس) على النتائج التي توصلت إليها علم اللغة أو الألسنية من خلال تطبيق الطريقة البنيوية، فأعجب بها، ومن ثم فكر في تعميم هذه الطريقة على الدراسات الأنتربولوجية.

2.1 ـ النشاط الإتنولوجي والأنتربولوجي في مغرب ما قبل الاستعمار:

لاتــتوفر لــدى الباحثيــن معلومات عن ظهور كتابات أوربية عن المغرب قبل القرن الثامن عشرالميلادي. والظاهر أنها نادرة جدا لعدة أسباب مــن بيــنها أن الأوربيين لم يكن من عادتــهم ارتياد المغرب وقتئذ، كما أن الصــورة التي كانت عندهم حول البلد لم تكن تشجعهم على ذلك، خصوصا بعــد اندحــار الجيوش النصرانية في معركة وادي المخازن. معنى هذا أن المغرب ظل يحتفظ بصورته المهيبة إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حيــث أفلــت هذه الصورة وبدا للأعداء أن الأسد لم يعد قادرا على مغادرة عرينه. وكانت وقعتا ايسلي وتطوان اللتان سبقت الإشارة إليهما، إيذانا بذلك الأفــول. ولعــل كــتاب (لــيــون الافريقي) عن المغرب الذي ترجم إلى الفرنســية سنة 1556م، يعتبر الكتاب الأول والوحيد الذي تعرض فيه مؤلفه لعادات المغرب وتقاليده ونظمة وثقافته بطريقة مستفيضة.

ومــع حلول القرن الثامن عشر الميلادي الذي سجل تطورا هامــا في علاقــة المغــرب الــتجارية والدبلوماسية مع دول أوربا، بدأت أقدام التجار والسفراء والقناصل وبعض الرحل، وكذا بعض أسرى القرصنة، تطأ أرض المغــرب. وعند رجوع هؤلاء إلى بلدانهم، كان كثير منهم يدونون ما عاينوه فــي المغرب وما خبروه عن مجتمعه. بيد أن كتابات هذه الفترة لا تدخل في إطــار النشاط الاتنولوجي البحث ومع ذلك فإنها من ممهداته الأساسية. ومن بيــن ما كتب عن المغرب في هذا القرن، إذكر **كتاب "رحلة في امبراطورية**

المغـرب ومملكــة فاس"،[39] ومؤلفه طبيب انجليزي استدعي من قبل سلطان المغرب سيدي محمد بن عبد الله لعلاج بعض أفراد الأسرة الحاكمة. وبما أن إقامةهذا الطبيب بالمغرب دامت ما يقرب من سنتين من (1790م إلى 1791 م) ، فإنــه استطاع أن يطلع على وضعية البــلاد فضمن كتابه فصولا عن التجارة والجند والدين والقوانين. وبالرغم من أن ملاحظاته كانت صائبة فيما يتعلق بتردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وتفشي الجهل «... وعندهم جهـل مطبق بالتاريخ السياسي للدول الأجنبية ...»[40]. إلا أن بعض أحكامه لها قرابة بجنس الأحكام التي سيصدرها عن المغرب الرحالة والاتنولوجيون في القرن التاسع عشرالميلادي. ومن ذلك قوله مثلا وهو يتحدث عن الشعب المغربــي «هــذا الشــعب الذي كان بالامس محترما، يشبه اليوم جماعة أو عشيرة من الوحوش »[41]. وقوله :«هــنا في المغرب يقطن جنس مكون من الأنــذال يرجعون في أصولهم إلى أولئك الأعراب المتوحشين الذين يقدمون إلى المدن الكبرى قصد السرقة وقطع الطرق»[42].

وفــي النصف الأول من القرن التاسع عشرالميلادي ـــ خصوصا بعد غــزو فرنســا للجزائر سنة 1830م ـــ أصبح المغرب مركز اهتمام الدول الأوربية أمثــال فرنسا و إنجلترا وألمانيا وإسبانيا، التي إشتــد التنافس بينها حــول السيطرة على المغرب واستغلال خيراته. ومن هنا شجع المسؤولون في تلك الدول، الباحثين الإتنولوجيين على القيام برحلات استكشافية وتحرير

---

39 ـــ G.Lempriere; **Voyage dans l'empire de Maroc et l'Empire de Fes** traduit de l'anglais par Sainte Suzane; Paris 1801.

40 ـــ **Voyage dans l'empire de Maroc et l'Empire de Fes** ص 243.

41 ـــ نفس المرجع .ص 82.

42 ـــ نفس المرجع . ص 235.

دراسات اجتماعية تدور حول نظم المغرب وعاداته ودينه وأساليب حياته في المدن والقرى. ولم يكد القرن التاسع عشر الميلادي يشرف على النهاية حتى كانت المكاتب والجهات المسؤولة في أوربا تضم مآت الكتب والنشرات عن المغرب. ويذكر (أوجست موليرا) أن بيبليوغرافيا (بلايفير) تشتمل على ألفين وثلاثمائة كتاب متعلق بالمغرب[43].

ولابأس من الحديث عن بعض هؤلاء الرحالة الاتنولوجيين حتى تتضح الصورة عن أهمية أعمالهم ومجهوداتهم بالنسبة لحكوماتهم. فمن بين الألمانيين الأوائل مثلا، يبرز إسم (هينريخ بارت) الذي قام «بجولات بالمغرب فوصل طنجة في غشت 1845م، وزار كلا من تطوان وأصيلة والعرائش وغيرها...»[44]. ومن بينهم أيضا (ماكس كويدنفيلت) الذي قام هو الآخر بجولات كثيرة في المغرب.

ولم يكن الإنجليز أقل اهتماما من الألمان بهذا الجانب، فقد توافد عدد كبير منهم إلى المغرب طوال القرن التاسع عشر الميلادي سواء في إطار مهمة دبلوماسية أو استكشافية أو اتنولوجية محضة. ومن بين هؤلاء (جميس كراي جاكسون) الذي ساح في المغرب وكتب حوله كتابه: "**عرض عن إيالة المغرب**" سنة 1814م. ومنهم (وولتر براد هاريس) الذي استوطن طنجة سنة 1887م، وظل فيها مراسلا للتايمز قرابة أربعين سنة. وأثناء مقامه

---

43 _ Auguste Moulieras **Le Maroc Inconnu** Oran 1895 p. 769.

44 _ مصطفى بو شعراء: ***الاستيطان والحماية بالمغرب*** مرجع سابق، ج 4 ، ص 1498.

بالمغرب، قام بجولات داخل أهم مدنه وقراه. وضمن ملاحظاته وتقاريره في مقالات وكتب عدة أهمها "*المغرب البائد* ".

ولعل حصة الأسد في مجال البحث الإتنولوجي والأنتربولوجي بالمغرب، كانت من نصيب فرنسا، حيث أن عدد الرحالة والدارسين الفرنسيين ظل في اطراد مستمر مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي وقبيل الاستعمار. ويعلل تقلص نسبة الانجليز والألمان بكون الحكومتين الإنجليزية والألمانية إلى حدود تلك الفترة -كانتا قد يئستا من محاولة وضع حماية على المغرب، وأن فرنسا – بالاتفاق مع إسبانيا – ستكون المرشحة لتلك الحماية. غير أن هذه الامور كما هو معلوم تم تهييئها والمصادقة عليها من طرف أهم الحكومات الأوربية والتي اجتمع ممثلوها في مؤتمر الجزيرة الخضراء سنة 1906 لهذا الغرض.

ويعتبر **(رايموند توماسي)** من الباحثيين الاتنولوجيين الذين أسدوا خدمات جليلة لدولتهم ابتداء من النصف الأول للقرن التاسع عشر الميلادي. له كتاب تحت عنوان "**العلاقات السياسية والتجارية لفرنسا مع المغرب**" طبع سنة 1840م. يقول (جرمان عياش) متحدثا عن توماسي هذا: « فبينما لم تكن الحرب قد وضعت أوزارها في الجزائر، كان الغزاة يتطلعون إلى المغرب بأعين جاحظة. ومنذ النصف الأول من القرن الماضي، وجدنا الفرنسي توماسي ، رائد العقلية الاستعمارية، يبين كيف ستتحول الأمور في هذه الجهة {....} ويقول المؤلف (أي توماسي) " إنه لمن قبيل الخيال فعلا الاعتقاد بأن الإسلام لن يحرك ساكنا إلى أن يلفظ أنفاسه كما يطيب لنا دون أن يخوض معركته الأخيرة، وحيث إن المغرب يعد ذرعه الخلفي في افريقيا، وأحد جيوشه الاحتياطية، فعلينا أيضا أن نستعد للحروب الحاسمة

التـــي ربمـــا يكون هذا البلد مسرحا لها ذات يوم، وستكون فرنسا مدعوة لا محالة لتمثل فيه المسيحية ولتحارب كبطل للحضارة {...}. إن العلم هو أحد هـــذه الأســـلحة وأول سلاح ينبغي توظيفه، لأنه هو الذي سيعمل على تعبيد الأرضية التي يتعين الزحف إليها " ».[45]

يتبيـــن للقارئ من خلال هذا النص أن توماسي كان فعلا رائدا للعقلية الاســـتعمارية، كما عبر بكلام جلي عن الوظيفة الأساسية للاتنولوجيا والتي تتخلص في « تعبيد الأرضية وتمهيد الطريق لسيطرة الرجل الغربي » على الشـــعوب الضـــعيفة، وكلامـــه غايـــة في تحميس وتشجيع الإدارة الفرنسية للاســـتيلاء على المغرب. ويعتبر **(شارل دوفوكو)** أغرب شخصية اتنولوجية وتصيرية في نفس الوقت عرفها المغرب في مرحلة ماقبل الاستعمار، حيث ظـــل أربعيـــن ســـنة يمـــارس الطواف والترحال بين مدن وقرى الجزائر والمغرب متنكرا مرة بزي الرهبان، وأخرى بزي الأحبار. كان دوفوكو هذا رجـــلا من أهم رجالات الاستخبار، وقد سمحت له علاقاته المتينة مع بعض شـــيوخ القبائل ورؤساء الطرق الصوفية وغيرهم من الأشخاص أن يكتسب معلومـــات هامة عن وضعية المغرب السياسية والاجتماعية. وبعد تنقيح هذه الأخـــبار وتنظـــيمها، يبعث بها إلى ساســـة فرنسا وقوادها العسكريين. ولا يذكـــر التاريخ أن أحدا من الرحالة الإتنولوجيين كان متفانيا في عمله تفاني هـــذا الـــرجل. ولعـــل السبب في ذلك يرجع إلى أنه كان، إلى جانب مهامه السياســـية، مخلصا في عمله التنصيري، ويأمل أن تصبح شمال إفريقيا بلدا مســـيحيا، كمـــا أنـــه كتـــب كـــتابا بعنوان: **"معرفة أو استكشاف المغرب"**

---

[45] ـــ جرمان عياش "***دراسات في تاريخ المغرب***" مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، 1986 ص 12 ـــ 13.

RECONNAISSANCE DU MAROC وقـد يكـون (هـنري دو كاسطري) أهم دارس فرنسي اهتم بالبحث الإتنولوجي والتاريخي للمغرب خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القـرن العشرين. وكـان أهم وأضخم عمل قام به أنـه نشر ـ بمساعدة (دو سينفال) ـ دراسة وثائقية عن تاريخ المغرب في ثلاثيـن مجلـدا بعـنـوان : " **المـصـادر الغمـيسـة لتـاريـخ المـغـرب** "

SOURCES INEDITES DE L'HISTOIRE DU MAROC[46]، فـي مجموعتيـن؛ المجموعة الأولى متعلقة بالعهد السعدي، والثانية بالعهد العلوي إلى حدود النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي.

---

[46] ـ توجد نسخة من هذا الكتاب بالخزانة العامة بالرباط وأخرى بالمكتبة العامة والمحفوظات بتطوان.

3.1 ـ النشاط الإتنولوجي والأنتربولوجي في فترة الإستعمار.

كان من الطبيعي أن يستمر هذا النشاط بحلول المرحلة الاستعمارية. بل إنه ازداد كثافة وعمقا لكون المستعمر أضحى محتاجا أكثر فأكثر إلى الدراسات والبحوث حول عقلية المغاربة ونقط قوتهم وضعفهم لإتمام وإحكام السيطرة عليهم. وبهذا الاعتبار يكون الأدب الاتنولوجي الذي عرفته هذه المرحلة أدبا ايديولوجيا يخدم مصالح المستعمر بصفة مباشرة.

لقد كان دور الباحث الاتنولوجي ـ بالنسبة للمستعمرـ لايقل أهمية عن دور كولونيل في الجيش. وقد يكون الأول أكثر قيمة من الثاني، لأن هذا الأخير لا يخطو خطوة إلا بعد أن يعبد له الباحث الاتنولوجي الطريق ويقدم له وصفا دقيقا للناحية التي يقصدها أو ينوي محاربة أهلها. ومن هنا خصصت إدارة المستعمر أموالا طائلة في سبيل البحوث الاتنولوجية والانتربولوجية والنشرات المتعلقة بها، وكذا إنشاء مؤسسات لتكوين وتأطير الباحثين. وهكذا استمرت "البعثة العلمية " MISSION SCIENTIFIQUE التي تأسست قبل الإستعمار بسنوات، في نشاطها وبحثها، وبقيت مجلة "الوثائق المغربية" **ARCHIVES MAROCAINES** التي ظهرت سنة 1904م تشق طريقها إلى منتصف الثلاثينيات. ولم تترك هذه المجلة مجالا من المجالات الاجتماعية المغربية دون دراسة وتحليل. فنشرت مقالات مطولة عن تقاليد المغرب وأعرافه في المدن و القرى وكتبت عن الدين وعن كيفية ممارسته لدى المغاربة، كما أسهمت في الكتابة عن الزوايا والطرق الصوفية والشيوخ وتأثير ذلك في عقلية المغاربة، وتناولت بالنسبة للجانب الاقتصادي الحرف والمهن التقليدية وبعض أنواع

التجارة في المدن ثم أساليب الزراعة والنشاط الفلاحي في البوادي إلى غير ذلك من المواضيع... وانصب النشاط الاتنولوجي والانتربولوجي أيضا على عنصـر البربر وما يتعلق به من خصائص اجتماعية وثقافية خصوصا بعد تأسـيس المدرسة الفرنسية البربرية بالرباط سنة 1914م التي كانت تصدر مجلة شهرية تحمل اسم "**الوثائق البربرية**" حيث بسطت المعلومات والأخبار والدراسـات الانتربولوجية عن النواحي البربرية. وبعد ذلك أطلق على هذه المدرسـة سـنة 1920م اسم "**المعهد العالي للدراسات المغربية**". ولقد لعب المعهد دورا أساسيا فيما يتعلق ب "سياسة وحرب التهدئة" PACIFICATION التي كانت تستهدف إخضاع القبائل البربرية غير المسلمة. وهكذا ظهر كثير مـن الباحثين الذين يتقنون اللهجات البربرية والذين قاموا بمجهودات جبارة في سبيل قهر تلك القبائل.

« وسار الاستعمار الفرنسي في هذا الاتجاه وذلك من خلال:

1 ـ عـزل العربية عن الحياة العامة في التعليم والادارة وغيرها كما هو معروف في الأقطار الثلاثة: المغرب ـ الجزائر ـ تونس.

2 ـ محاولـة جعل البربرية كبديل عن العربية حيث كتبت بحروف لاتينية صارت تدرس بصفة رسـمية سنة 1913م بمعهد الدراسات الشرقية بـبـاريس، وقـام (**أنـدريه باسي**) « بنشاط حثيث طوال إقامته بأرض المغرب العربي لتحقيق هذا الغرض والذي مارس هو الآخر تدريس اللهجات البربرية بالمعهد المذكور. ولم يكتف المستعمر بذلك، بل أنشأ في نطاق هذا المخطط "متوسطة أزرو" بمراكش لتعليم اللهجات البربرية.

وفـي سـنة 1925م أدمجت مادة اللغة البربرية في مقـررات معهد الدراسات العليا بمراكش.

والاستعمار الفرنسي لا يقصد من وراء اهتمامه المزعوم تطوير البربرية وجعلها أداة لغوية مقتدرة، وإنما اتخذها كخطوة تكتيكية لعزل العربية، مما يفسح له المجال لإحلال الفرنسية محل الإثنتين، وليس هذا القول مجرد استنتاج تم التوصل إليه من خلال التحليل لأساليب الاستعمار الثقافية في المنطقة، وإنما هو حقيقة تضمنتها مخططاته المبيتة قد عبر عنها الأستاذ (جود فري ديمونبين) بصورة لا لبس فيها بقوله: يجب أن تقوم اللغة الفرنسية لا البربرية مقام اللغة العربية كلغة مشتركة وكلغة للمدنية (...)

وعلى صعيد آخر فقد انشأ الاستعمار الفرنسي ما سمي "بالمدارس البربرية" وهي مدارس لا تدرس البربرية ولا يدرس بها، وإنما سميت بذلك، والهدف منها فرنسة أبناء البربر لا غير، وهذا ما عبر عنه الكومندان "**مارتي**" أحد كبار دعاة السياسة البربرية بقوله:"إن المدرسة الفرنسية البربرية هي مدرسة فرنسية بتعليمها وحياتها، بربرية بتلامذتها وبيئتها " »[47].

وإذا كانت الدراسات الانتربولوجية قد شملت كل الميادين الاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية، فإن هناك ثلاثة محاور استقطبت اهتمام أغلبية الباحثين وهي محور النظام القبلي، ومحور الزوايا والأضرحة والممارسات الصوفية وأخيرا محور عقلية المغرب ونفسيته[48].

فيما يخص النظام القبلي نجد أن فترة الاستعمار تشهد اهتماما ملحوظا من قبل الباحثين الفرنسيين برجل البادية ونمط حياته وتفكيره. وإذا كان عالم

---

[47] ـ محمد المختار العرباوي : "*البربر عرب قدامى*" منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، روما1993ص 10 ـ 11.

[48]- انظر الملحق في آخر الكتاب

القـــرية قد خضع للدراسات الأجنبية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، فإن الحاجة إلى فهم أعمق للمكونات الأساسية للبادية المغربية غدت أكثر إلحاحا في الفترة الاستعمارية. ومما لا ريب فيه أن المطلع على تآليف الاتنولوجيين فـــي هـــذا الـــباب قد يعجب لكثر ما كتب عن هذا العالم الذي يشكل عدد أفراده ثلثي سكان المغرب. وتحتوي هذه التآليف على تحاليل شاملة ودقيقـــة لكل جوانب الحياة في القرى وما يسودها من عادات وتقاليد وما تحكمها من علاقـــات داخلية ومع السطلة. بيد أن هؤلاء الباحثين لم يلتزموا الموضوعية والـــنزاهة العلمـــية فـــيما كتبوا، أو بعبارة أخرى لم يستطيعوا التحرر من الشـــروط والـــتوجهات التي تمليها عليهم إدارة المستعمر. ومن بين المفاهيم المغرضـــة الـــتى كرسوها في تحاليلهم؛ هناك مفهوم الصراع وانعدام الأمن والـــنظام، وهـــنـــاك فـــي تصورهم أربعة أنواع من الصراعات المستمرة. أولاها الصراعات بين قبيْلتين أو قبائل بربرية، وثانيها صراعات بين قبيلتين أو قـــبائل عربـــية، وثالـــتها صراعات بين قبيلتين أو قبائل إحداهما عربية والاخرى بربرية، ورابعها صراعات بين القبائل والسلطة المخزنية. صحيح أن العلاقـــات ـــ قـــبل الاســـتعمار ـــ بين القبائل أو بينها وبين المخزن كان يسودها الفوضى والاضطراب، كما تميزت بشيء من التمرد من قبل البادية. لكـــن الحالـــة لـــم تكن بالشكل الذي صوره الباحثون في القرن التاسع عشر وبداية العشرين.

والحقـــيقة هـــي أن ذلك التصور المفتعل كان ضروريا لتبرير التدخل الأجنبي في شؤون المغرب الداخلية ثم في استعماره. وبالتالي لم تكن مسألة " **بـــلاد المخـــزن**" و"**بـــلاد السيبة**" كما صورها الاتنولوجيون أكثر من فكرة مختلقة استغلت لأغراض استعمارية؛ «إن الأجانب الذين وصفوا المغرب في القـــرن 19 ومؤرخـــو الحماية من بعدهم ركزوا على قضية تطور الفوضى

وانقسام الدولة إلى "بلاد المخزن" و"بلاد السيبة". لكنه إذا كانت بعض القبائل ترفض أداء الضرائب أو تثور في وجه القواد المعينين من قبل السلطان، فلا يعني أن سلطة هذا الأخير متنازع في شأنها، على العكس من ذلك نجد أن الكل يعترف بأن السلطان هو الرئيس الأعلى {...} ثم إن تطور "السيبة" وانتشار الاحداث قبيل الاستعمار له علاقة بمكائد المستعمر ومؤامراته الهادفة إلى تمهيد الغزو»[49].

وفيما يتعلق بالجانب الديني عند المغاربة، كان اهتمام الباحثين الفرنسيين بالزوايا والأضرحة والطرق الصوفية أكثر من اهتمامهم بالشريعة الإسلامية المحضة، وذلك لعدة أسباب، منها أن بعض الطرق الصوفية كانت تتمتع بوزن سياسي لا يستهان به حتى أن رؤساءها كانوا أحيانا يعاملون معاملة خاصة من قبل المخزن.

« إن بعض الزوايا التي عارضت سياسة المخزن من بعض وجوهها كان لها دور في معارضة السياسة الاستعمارية والتغلغل الأجنبي، وبالأخص الزاوية الكتانية. وهناك زوايا أخرى واجهت الاستعمار الأجنبي بشكل أو بآخر، ومنها الزاويتان الكنتية والفاضلية بالصحراء الغربية والجنوبية، والقندوسية والكرزازية بالصحراء الشرقية، والتيجانية بإفريقيا الغربية وإن كانت انطلاقتها من المغرب، والريسونية بالشمال. وبرز دور أنصار الكتاني بالأطلس المتوسط خاصة في مواجهة الاستعمار لفترة طويلة. أما الزاوية الريسونية فساندت المخزن ضد السياسة الإسبانية التوسعية، وتولى أحد المنتمين إلى الأسرة الريسونية مولاي أحمد معارضة السياسة العزيزية كما

---

[49] — J.brignon, A.Amin, B.Boutaleb, G.Martinet, B.Rosemberger avec collaboration de M. H. Terrasse; « *Histoire du Maroc* » Ed. Hatier, Paris, 1968, p. 313.

أزعج الأوربيين بطنجة وعرقل الإمتداد الفرنسي نحو الشمال وإن اتهم بملاينة الطرف الإسباني»[50].

ومن الأسباب التي دعت الباحثين الانتربولوجيين إلى الاشتغال بالمظاهر والممارسات المتعلقة بالزوايا والطرقية، كون التفكير أو نوع العقلية وأشكال الطقوس والرقصات التي يقوم بها أصحاب الزوايا كل هذه الخصائص لها ما يماثلها عند بعض القبائل في بلدان أخرى. لقد كانت الغاية من دراسة هذا الموضوع في المغرب هي إثبات أن هذا البلد يقطنه عدد كبير من الأشخاص ذوي التفكير اللامنطقي، أو كما يعبر عنه الانتربولوجي الفرنسي (**ليفي برويل**) ب" عقلية ما قبل المنطق التي يجسدها ما يطلق عليه بالإنسان البدائي".

ومن ناحية أخرى شكلت عقلية المغربي ونفسيته موضوعا جذابا اهتم به بعض الانتروبولوجيين الفرنسيين أمثال (**ل. برونو**) الذي كتب بحثا بعنوان "**العقل المغربي: المميزات الأساسية للعقلية المغربية**"[51] حيث أكد أن المغاربة متعصبون في تدينهم، وأنهم محرومون من التفكير المجرد ومن التأمل العقلي والذهني. وذهب (**ج. هاردي**) في العشرينيات من هذا القرن إلى أن العقل المغربي يمقت التركيب ويتضايق أو ينفر من العمليات أو الحساب الجبري. بل إن بعض هؤلاء الباحثين أمثال (**بول مارتي**) أقروا في تلك الفترة بأن الشباب المغربي لازال يعيش في المرحلة اللاهوتية؟! استنادا إلى نظرية (أوجست كونت) عن المراحل الثلاث التي مر بها العقل الإنساني [52].

---

[50] ــ إبراهيم حركات: ***التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية*** " مطبعة الدار البيضاء، 1985 ص 60.

[51] ــ L Brunot: ***L'esprit marocain:Les caractères essentiels de la mentalité marocaine***, Rabat , BEMT. Nov 1923,

[52] ــ صاحب كتاب: ***مغرب الغد*** ***Le Maroc de demain*** (Paris 1926)

4.1 ـ تجلـــي الفكـــر الإتنولوجي والأنتربولوجي في الثقافة المغربية المعاصرة .

لــم يكد المستعمرون يغادرون أرض الوطن حتى غدت أدبياتهم حول المغــرب مــن أهــم المــصادر التي يعتمد عليها كثير من الكتاب والأدباء المغاربـــة، بل هنـــاك من قلدهم وتمثل رؤيتهم قبل الاستقلال بسنوات، منهم :أحمـــد الصـــفريوي الذي كتب سنة 1954 روايـــة (صندوق العجب= LA BOITE A MERVEILLE)، وروايـــة : (بيـــت العبوديـــة= LA MAISON DE SERVITUDE) وصـــنف ضـــمن مجموعـــة الكـــتاب الاتنوغرافييـــن ، ...« تذكر أن هذا الاسلوب اللغوي الاغترابي كان مفضلا عـــند الروائييـــن المســـتعمرين أمـــثال (جوزيف بيري) (وفريزون روش) وآخـــرون... إضافة إلى ذلك نجد أن الصفريوي يكثر بكل متعة وسرور من ذكـــر المشاهد التي تعتبر ــ من منظور أجنبي ــ جذابة ومثيرة للإعجاب؛ مثل الحمام المغربي والكتاب القرآني والأعياد الدينية... لكننا نعثر على نفس المشاهد عند بنجلون والخطيبي »[53] .

إن الروائييـــن المســـتعمرين عـــندما كـــانوا يسهبون في وصف تلك المشـــاهد والمـــناظر "العجائبية"، إنما يفعلون ذلك من أجل القارئ الأجنبي، وخاصـــة الفرنسي، الذي كان يحس بالمتعة عندما يقرأ تلك الروايات ويتمثل في مخيلته تلك المشاهد والصور. كما أنه من خلال قراءته لها يكون أفكارا وتصـــورات عن جانب من حياة المغاربة. في حين يظل تقليد الصفريوي و

---

[53] ـ Marc Gontard « *La littérature marocaine de langue française* » in Revue Europe Juin Juillet 1979; Paris p.104.

بنجلون والخطيبي للأدب الانتولوجي الفرنسي تقليدا لامبرر له ولا يمكن استيعابه وتفسيره إلا من خلال مقولة الاستغراب.

وفي مجال الكتابة النقدية لوحظ ـ في العقود اللأخيرة ـ أن كثيرا من النقاد والكتاب المغاربة يستعملون المنهج أو المنظور الانتربولوجي في دراساتهم النقدية. وقد يكون من الصعب تقصي أو تتبع مجموع هذه الدراسات، إلا أن ذلك لا يمنع من عرض بعض النصوص أو النماذج.

يقول محمد الدغمومي في كتابه "**الرواية المغربية والتعبيرالاجتماعي**" : «حين نواجه "الثقافة المغربية" فنحن لا نتوخى سوى عناصر ذات تأثير، ولا ندعي أننا سنوفي المسألة حقها، خصوصا وأن الباحث في هذه الثقافة يصطدم بالفقر المذهل الذي يطبع البحث «العلمي» المتعلق بها وبانعدام البحث الانتربولوجي من جهة، وضحالة السوسيولوجيا الثقافية من جهة ثانية؛ الأمر الذي لا يترك امام الباحث سوى الاعتماد على شذرات جزئية محدودة، وعلى خطابات حول «الثقافة المغربية» ذات بعد ايديولوجي أو سياسي صريح... لقد أخذنا بالمفهوم الوارد عند أحد علماء الانتربولوجيا والذي يعتبر الثقافة نظاما من التواصل الاجتماعي الذي يتم داخل المجتمع عبر قنوات، الفكر المقنن، (التشريعي)، قناة التفكير غير المقنن (اللاواعي)، قناة التفكير التقني، بحيث تشمل الثقافة كافة الانتاجات الفكرية والروحية والعلمية والتقاليد المميزة لجماعة بشرية»[54].

يقول أحمد بوكوس في مقال له عن "**الوضعية اللغوية في المغرب**": «إن مسألة التعليم ينظر إليها في إطار مركزية لغوية بحيث لا تدرس إلا

---

[54] ـ محمد الدغمومي: ***الرواية المغربية والتغير الاجتماعي" (دراسة سوسيو ـ ثقافية)*** دار النشر أفريقيا الشرق 1991 ص23.

اللغتان: العربية الفصحى والفرنسية، وكأن العربية الدارجة والأمازيغية لا يملكان أية وظيفة إدراكية معرفية، في حين كان من العملي والصواب أن يدمجا في النظام التعليمي ».[55]

ويتابع قائلا: «إلى متى سنظل معرضين عن تعاليم الانتربولوجيا الثقافية، ذلك العلم الذي يخبرنا... بعدم وجود ثقافات نوعية ناقلة لرؤى ـ عن العالم ـ مختلفة ومغايرة... ومن هنا فإن أية محاولة تهدف إلى إقامة وضع ترتيبي للغات والثقافات، لاتفسر إلا بكونها تبرير وتسويغ لنزعة عرقية وثقافية ولهيمنة رمزية».[56]

وقد عبرت الدكتورة رحمة بورقية في كتابها "**الدولة والسلطة والمجتمع**"[57] عن ميلها إلى التحليل الانتربولوجي في دراستها لقبائل زمور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي وفيما بين 1960 و1980، ولموضوع المخزن والبيعة والزاوية والقداسة والعرف والسلطة المادية والعلاقات الاجتماعية بين القبائل، والمرأة والوشم... وكلها مجالات اتنولوجية وانتربولوجية بالدرجة الأولى. والملاحظ أنها اعتمدت على أشهر الاتنولوجيين والانتربولوجيين الذين اهتموا بدراسة هذه المجالات في المغرب. وهكذا يمكن لقارئ الكتاب أن يطلع في الهوامش على أسماء أمثال ج. بيرك ، وك. براون ، وج. كولان، وإ. دوتي، وايركمان ، وش. دوفوكو ، وج. مارسي ، ور. مونتاني ، وم. بيلير...

---

[55] ـ ص16. مرجع سابق. Boukous In Revue Europe

[56] ـ نفس المرجع ص20.

[57] ـ ***"الدولة والسلطة والمجتمع" (دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب)*** دار الطليعة بيروت 1991.

كما استندت في تحليلها إلى مجموعة من أشهر المنظرين في الانتروبولوجيا، أذكــر مــن بيــنهم على سبيل المثال لا الحصر: كلود ليفي ستراوس ، وم. كودوليــيه ، وج. بالانديه ... والقائمة طويلة بحيث يزيد عدد الأسماء على المائــة كما يتبين من ثبت المراجع. والمطلع على الكتاب، يجد أن مضمونه مجــرد تــرديد لأفكــار أولــئك الانتولوجيين والانتربولوجيين وإعادة ذكر لملاحظــاتهم، اللهــم إذا اســتثنينا بعض التعليقات والاجتهادات الشخصية للكاتبة، غير أنه غالبا ما تكون رهينة النظرة الانتربولوجية المعاصرة.

ومما جاء مسطرا على ظهر غلاف الكتاب المذكور مايلي:«إن الغاية مــن وضع هذا الكتاب هو الطبيعة المركبة لمكونات المجتمع المغربي في العصر الراهن. وقد ركزت الكاتبة أبحاثها الانتربولوجية على الطابع الخفي والاستراتيجي للسلطة في المجتمعات التقليدية ... لجأت إلى تتبع العلاقة التي تربط الدولة بقبائل زمور خلال مرحلتين وذلك بوضع قطاعيين في التاريخ: النصــف الثاني من القرن التاسع عشر وعقدين من القرن الراهن(1960-1980) ».

وفــي الجزء الثاني من الكتاب تحت عنوان "**الدولة ومنطقة زمور في الوقــت الراهــن**" حيــث قامت بتحليل بعض المواضيع مثل الاطار الجديد للسلطة والجماعة القروية وتمدن القرية أم تزييف المدينة ؟ والتعليم والتنمية القــروية الــخ ، اعــتمدت كثــيرا علــى آراء مجموعة من الانتولوجيين والانتربولوجــيــن المعاصــرين أمثال ج. واتربوري ، ور. لوفو، وج. بيروغييه ، وب. باسكون وغيرهم...

ولعل الدراسة التي قام بها **محمد التوزي**، باللغة الفرنسية، حول بعض المظاهــر الدينية في المغرب المعاصر، من أحدث الدراسات الانتربولوجية

الميدانــية المــتعلقة بالمجتمع المغربي وأصدقها تمثلا للروح الانتربولوجية الاستعمارية التي كانت سائدة زمن الاحتلال الأوربي للبلدان المستعمرة.

فــي نهايــة السبعينيات وبداية الثمانينيات قام بعض الباحثين ممن لهم ارتباط ب"المركز الوطني للبحوث العلمية" بفرنسا C.N.R.S بإعداد مجموعة من الأبحاث النظرية والميدانية منصبة حول قضايا دينية واجتماعية في دول المغرب العربي.وفي سنة 1981 نشر المركز المذكور مجموع تلك البحوث والدراسات في كتــاب يــزيــد عدد صفحاته على اربعــمــائة صفحة من الحجــم الكبــير، تحــت عنوان: " المسلمون المغاربة في أواخر القرن 14 الهجري" « *LE MAGHREB MUSLMAN EN 1979* ».

وينتمــي نصف الباحثين ــ وعددهم عشرون باحثا ــ إلى المغرب العربي، وجل النصف الآخر من الفرنسيين. ومما جاء في مقدمة الكتاب بقلم (كريســتيــان سوريو) المشرف على هذه الابحاث، أنه بسبب ربط المحللين السياســيين بيــن الأزمة العالمية للعقد السابع من القرن العشرين من جهة، وسياســة الحكومــات العربية المتعلقة بالبتــرول والظهور المفاجئ للثورة الإســلامية فــي إيــران مــن جهة ثانية، بدأت أنظار الدارسين تتجه نحو المجــتمعات العربــية حيــث شرع في دراسة الإسلام وإعادة تقييم للدينامية الثقافــية لهاتــه المجتمعات. ومن هنا فإن الكتاب المشار إليه يشكل لبنة من لبنات المشروع الانتربولوجي الجديد والمعاصر.

ســاهم **محمــد التوزي** في هذا الكتاب بدراستين: الأولى تتركز حول علاقة العلماء بالسلطة وموقف الاحزاب السياسية من الدين.والثانية ــ وهي دراسة ميدانية ــ عبارة عن بحث وصفي إحصائي للمساجد والكتاتيب بالدار البيضــاء وعدد الأشخاص الذين يرتادون المساجد لأداء الصلوات الخمس(!!

؟). كما تناولت بالتحليل والوصف مختلف الجمعيات والحركات الإسلامية في المغرب. وهذه الدراسة قام بتحقيقها محمد التوزى بالاشتراك مع الباحث الفرنسي (برونو إيتيان) .غير أن محمد التوزي ـ كما يلاحظ من خلال الاطلاع على نص الدراسة ـ كان اكثر حضورا وبالتالي أنجز الجزء الاكبر من الدراسة، خصوصا وأنه يسكن مدينة البحث حسب ما صرح به في تلك الدراسة. وتقع الدراستان كلتاهما في أربعين صفحة.

يقول محمد التوزي وبرونو إتيان في الدراسة الثانية: :« حاولنا أن نتحقق من مدى تطبيق المبادىء الدينية الخمسة مبتدئين بالصلاة والزكاة ولهذا قسمنا مدينة الدارالبيضاء إلى أربعة عشر قطاعا »[58].

«والنقطة الثانية المستخلصة من البحث الميداني هو التردد الضعيف على المساجد مقارنة مع التردد على «السادات والآضرحة.....»[59].

«ومن ناحية آخرى فإن (أندري آدم) قدر عدد المصلين في المساجد ب 1% من مجموع سكان الدار البيضاء سنة 1951[60]. وفي سنة 1979 تبين لنا أن أقل من 1% من البيضاويين يقصدون المساجد للصلاة. ثم إن أ. آدم يذكر عدد المساجد في الصفحة 587 من كتابه، لكنني انتهيت (كذا بصيغة المفرد) إلى أعداد مختلفة. ففي الحبوس ذكر ثمانية مساجد في حين لم نعثر إلا على سبعة فقط. بالنسبة لحي بن مسيك الذي كنت أجوبه(كذا بصيغة المفرد) مترا مترا... بالنسبة لجامع المعارف ـ حيث كنت أسكن أمامه ـ

---

58 ـ C.N.R.S. « *Le Maghreb Musulman en 1979* » Paris 1981 p.235

59 ـ المرجع السابق ص 236.

60 ـ André Adam, ***Casablanca; essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident***, Paris CNRS, CRESM. Paris 1953.

تـــرددت علـــيه ما يقرب من 180 مرة خلال سنتين وفي صلوات مختلفة. وقصـــدته فـــي الساعة الرابعة والنصف صباحا خمس مرات فلم أجد أحدا. ويوم الجمعة في الساعة الواحدة والنصف زوالا: من 380 إلى 600 مصلي، :كمـــا عاينـــت ما يقرب من خمسين مسكينا يجلسون على الرصيف خارج المسجد ...»[61].

«وخلافـــا لمـــا يمكن أن يعتقد فإن اغلب المساجد لا تحتضن كتاتيب قرآنية، غير أن عدد الكتاتيب يفوق بكثير عدد المساجد ...»[62].

«إن الجمعـــيات الدينـــية فـــي المغـــرب تجســـد حركات أو موجات الرفض...»[63].

«هـــناك جمعيات إسلامية كثيرة: دار القرآن ، الدعوة إلى الله ،الدعوة والتبيلغ ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، جمعية البعث الإسلامي ، جمعية الشبيبة الإسلامية ... معظمها معترف به من طرف السلطات...[64]».

«أمـــا الجمعيات المتأثرة بكتابات الإخوان المسلمين (البنا، الكواكبي، قطب) فإن أعضاءها يكثرون في الجامعات ...»[65].

يتضح من خلال هذه النصوص كيف أن الانتربولوجيا كانت ومازال تجســـد روح وهيمـــنة الرجل الغربي، وكيف أن العلوم الإنسانية برمتها لا تستطيع أن تتحرر من سيطرة السياسة الأوربية والامريكية ومن ايديولوجية

---

[61] ـــ « *Le Maghreb Musulman en 1979* » p. 241.

[62] ـــ نفس المرجع ص 242.

[63] ـــ نفس المرجع ص244.

[64] ـــ نفس المرجع ص247.

[65] ـــ نفس المرجع ص248.

الإنســان الأبيض ذي العرق الآري. وماهو مصير هذه الأبحاث وغيرها إن لــم يكن استغلالها في تدعيم سياسة الغزو الفكري وتوجيه الشعوب الضعيفة والتحكم في شؤونها الداخلية؟

إن الانتروبولوجـيا التـــي ورثــت الاستشراق تستعمل منهجا يبدو للمســتغربيــن أكــثر «تقــدمــا» و«نــزاهــة» علىالمستوى العلمي من الاستشــراق. فــي حيــن أن أمرها قد افتضح في موطن نشأتها، وهي الآن تعاني أزمة خانقة.

وأخــيرا، وعلــى سبيل الاستنتاج، ماهو الفرق مثلا بين شخــصيــة (أنــدري آدم) الباحــث الانتربولوجــي الاستعماري وشخصية محمد توزي الباحث الانتربولوجي المغربي المعاصر؟

بكــل صراحة لا فرق بينهما سوى أن الأول فرنسي والثاني مغربي. أما على مستوى الوظيفة والرسالة الانتربولوجية الاستعمارية، فهما على قدم المساواة وإن كان الفرنسي أستإذا والمغربي تلميذا! ولما كان من شأن التلميذ النجيــب تقلــيد الأســتاذ والاقتــداء به قام باحثنا الانتربولوجي، بكل وفاء وإخلاص، باقتفاء أثر أستإذه ، وهيأ هو الآخر دراسة ميدانية إحصائية حول مساجد الدار البيضاء متتبعا خطــوات روادها من المسلمين الأبرياء متجسسا علــيهم في صلاتهم وعبادتهم. ويقول م. توزي منبها إلى ملاحظة "قيمة" ــ ومعــبرا عن بلادة الانتربولوجيين وهم يقدمون ثمرات أعمــالهم لأصحاب القــوة والســلطة من المستعمرين والمتكبرين ــ «وإذا أخذنا بعين الاعتبار تضاعف عدد سكان الدار البيضاء، فإن السمة البارزة (فيما يتعلق بالصلاة)

هي الانخفاض الجلي لعدد المترددين على المساجد بالمقارنة مع عددهم انطلاقا من بحث أندرى آدم في سنة 1953 »[66].

منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي أخذت صورة الإسلام تشمل، في نفس الوقت، واقع التخلف الهمجي من ناحية، ورمز القوة الهدامة والمهددة لبنيان الحضارة الغربية ولدورها في المستعمرات، خصوصا عبر الحركات الوطنية التي تبوأ بعض العلماء والمصلحين فيها موقع الصدارة، من ناحية أخرى. بذلك مر البحث الانتربولوجي من إنتاج خطاب إيديولوجي حول إسلام وهمي – بهدف إنعاش الافكار المسبقة والقوالب الغريزية لذى الأوربيين حول الإسلام دينا وثقافة – إلى خطاب شبه سياسي حول عدم التجانس، بينه وبين حضارة الغرب وقيمه بغرض إفراز عداء سياسي عميق ضد الحركات الوطنية المسلمة، وبذلك تكون الانتربولوجيا منسجمة تماما مع استراتيجية السلطة السياسية والعسكرية.

والواقع أن هناك من الشواهد ما يبرر موقف التشكك الذي يقفه العلماء الشبان الآن من مسألة موضوعية البحث في العلوم الإنسانية. ذلك أن الحكومات كثيرا ما تتدخل في توجيه البحوث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتحدد موضوعات معينة بالذات تعطيها أولوية مطلقة، وتطالب العلماء بدراستها قبل غيرها من المشاكل التي قد تكون أقرب إلى ميول هؤلاء العلماء، كما أن تمويل معظم الدراسات والبحوث في الوقت الحاضر يأتي من مصادر حكومية أو شبه رسمية على العموم. واعتماد العلماء في هذه المجالات على الهيئات الرسمية يفرض بلا شك قيودا معينة على آراء الباحثين والعلماء في المشكلات التي يدرسونها. وكثير من العلماء والباحثين

---

66 – « *Le Maghreb Musulman en 1979* » p240.

في مختلف الدول هم في الحقيقة مجرد "موظفين" في الادارات الحكومية، يقتصر نشاطهم العلمي على دراسة المسائل التي تعينها لهم الدولة أو الإدارة الحكومية التي ينتمون إليها. وثمة فارق كبير بغير شك بين أن تسهم الحكومات والشركات في الإنفاق على البحوث التي يقوم بها العلماء حسب رغباتهم الشخصية وبدون تدخل من تلك الحكومات والشركات من ناحية، وأن تقوم هيئة معينة بتحديد مشكلة معينة وتختار لدراستها باحثين معينين تقوم بالانفاق عليهم أثناء مدة البحث والدراسة. فمعظم الدراسات والبحوث التي تدخل في هذه الفئة الأخيرة إنما تجرى لخدمة أغراض معينة، ولهذا فهي تخضع في كل خطوة من خطواتها لتدخل تلك السلطات ورقابتها وتوجيهها مما قد يؤثر في النتائج التي تصل إليها. بل ان الكثير من هذه الدراسات الاجتماعية والانثربولوجية والسياسية والاقتصادية يتم بتوجيه ادارات المخابرات في الدول المتخلفة.

لقد كانت الحكومات الاستعمارية تستعين بمن تسميهم بالانثربولوجيين الحكوميين، لإجراء دراسات خاصة بين القبائل والشعوب الخاضعة لحكمها، وجمع معلومات حول موضوعات معينة بالذات لكي تسترشد بها في سياستها وادارتها لتلك المجتمعات بطريقة لا تتعارض مع القيم والنظم التقليدية السائدة هناك، وبذلك كانت الحكومات الاستعمارية تتمكن بمعونة هؤلاء الانثربولوجين الحكوميين من تفادي كل ما من شأنه إثارة تلك الشعوب، فلا تطالب بحريتها واستقلالها، ويعتبر ذلك العمل أيضا في نظر العلماء الثائرين المتمردين منافيا للأخلاق. صحيح أنه في بعض الأحيان كان يسمح لهؤلاء الانثربولوجيين الحكوميين بالقيام بالدراسات التي يرغبون هم أنفسهم في إجرائها والتي تتلاءم مع ميولهم أو تجيب عن بعض الأسئلة العلمية

التي تدور في إذهانهم، وكذلك فحص بعض النظم التي تهم الحكومات بشكل مباشـــر مثل النظام الديني أو القرابي أو الآداب والفنون الشعبية والأساطير ومـــا إلى ذلك، ولكن هذا كان يعتبر في العادة عملا جانبيا يقومون به حين يفرغون من عملهم الأساسي.

ومـــن الطبيعـــي أن ينصرف اهتمام الانتربولوجي إلى الموضوعات الانتربولوجـــية بغـــض الـــنظر عما إذا كانت لها ــ أو لم يكن لها ــ أهمية عملية على الاطلاق، كذلك من الطبيعي أن تكون حكومات المستعمر مهتمة بالمشـــاكل العملـــية بغـــض النظر عن قيمتها النظرية. وقد نشأت صعوبات وإشـــكالات كثيرة حول هذه المسألة. ومن شأن هذا كله أن يلقي ظلالا كثيفة على ادعاء الكثير من المشتغلين بالعلوم الإنسانية بأنهم يتوخون الموضوعية فـــي دراســـاتهم وبحوثهـــم، في الوقت الذي يقومون فيه في الواقع بأبحاث موجهـــة ومغرضـــة ومتحيزة، وتهدف إلى تحقيق أهداف معينة، حددتها لهم هيئات لا تتصل بالعلم ولا بموضوعيـــة البحث من قريب أو من بعيد. ولذا كـــان كثـــير من العلماء المتمردين يرون في دعوى الموضوعية العلمية في العلـــوم الإنســـانية نوعا من النفاق العلمي الذي يجب فضحه وكشف النقاب عنه.

الباب الثاني :

ظواهر الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر

الفصل الأول:

الاستغراب في الفكر والايديولوجيا

(د.عبد الله العروي أنموذجا)

1 ـ الاستغراب الفكري:

1.1 ـ في مجال التاريخ؛ تبني التاريخانية .

2.1 ـ تاريخ المغرب .

3.1 ـ في مجال العقيدة الوضعية؛ تبني الماركسية.

2 ـ الاستغراب الايديولوجي:

1.2ـ مقدمة حول مفهوم الايديولوجيا .

2.2 ـ تحليل عبد الله العروي للايديولوجيا .

3.2 ـ تحليل ونقد .

الفصل الأول:
الاستغراب في الفكر والايديولوجيا
(د.عبد الله العروي أنموذجا)

1 ـ الاستغراب الفكري:

1.1 ـ في مجال التاريخ: تبني التاريخانية .

يقول الدكتور عبد الله العروي: « نستطيع ان نقرر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد ان التاريخ وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى انه وحده سبب وغاية الحوادث»[67].

إن كاتبنا عندما يقرر أن التاريخ وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، يكون قد جعل للتاريخ منطقا خاصا وكيانا مستقلا عن البشر وإرادتهم. معنى هذا ان البطولة الإنسانية منعدمة وأن الفرد لاقيمة ولافاعلية ولادخل له في صنع الحوادث وتوجيهها.

لاشك ان الدكتورعبد الله العروي قد طغت على تفكيره النزعة الفلسفية التي حملته على التشيع للتاريخانية،بما تقوم عليه من أصول فلسفية. وبالرغم من كونه اجتهد في التنكر لميولاته الفلسفية، وحاول الابتعاد عن الفلسفة، إلا أنه قد وقع في شركها، وهذا ما يؤكده عبد السلام بنعبد العالي في قوله :« إلا

---

67 ـ د. عبد الله العروي "*مفهوم التاريخ*" ، المركز الثقافي العربي، بيروت -الدار البيضاء ، 1992 ، ج 2 ، ص 349 .

أننا نلفي عندنا مفكرين أقرب إلى الفلسفة لا يكتبون فيما عهدنا أن نطلق عليه مؤلفات فلسفية مثل الخطيبي الذي يصرح بأنه يكتب على هامش الفلسفة والعروي الذي يوظف مفاهيم الفلسفة ويتغذى من منابعها ويرفض صراحة أن يلقب فيلسوفا، فيميز بين اجتماعيات الثقافة وبين ما يطلق عليه الإغراق في التأمل النظري»[68] .

وغني عن البيان أن الفلسفة ـ بعد الفيلسوف الالماني هيجل- قد أخلت المكان للتاريخ، كما أن كارل ماركس قال :"لاعلم إلا التاريخ". ومن هنا يتبين كيف أن العروي ـ تحت التأثير الماركسي ـ اهتدى بالتاريخ وبالنزعة التاريخانية انطلاقا من مفهوم حتمية التاريخ ومفهوم تلك النزعة؛ « يرى العروي أن العالم العربي لايستطيع أن يقدم بديلا للحداثة التي نشأت في الغرب ... وغدت حتمية عالمية»[69] .

ويتوجه الدكتور العروي إلى المثقف العربي قائلا: «إن الترياق الوحيد حتى الآن الذي عثر عليه، الشافي من الشيطان الداخلي لكل مثقف عربي هو التاريخانية. فإنقاص قيمتها هو في نظرنا شكل من اشكال العدوان الثقافي»[70].

إن الدكتور عبد الله العروي عندما يعتبر "العالم العربي" عاجزا عن تقديم بديل للحداثة الغربية، وأن هذه الحداثة أصبحت "حتمية عالمية"، يبرهن على وقوعه هو الآخر في الفهم الآلي لمفهوم الحتمية.

---

68 ـ عبد السلام بنعبد العالي: ***الفكر الفلسفي في المغرب***" دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 1983 ، ص 8.

69 ـ Driss Mansouri: "*Penseurs Maghrébins contemporains*", Ed. Eddif 1993. Maroc p.213.

70 ـ د. عبد الله العروي : " ***أزمة المثقفين*** ..." ص 112.

إن الحتمية التي تعني ان نفس الشروط تؤدي إلى نفس النتائج، يسهل ملاحظتها والتأكد من فاعليتها عندما نكون إزاء ظواهر طبيعية أو اشياء مادية، أما عندما يتعلق الأمر بالظواهر والحالات النفسية والاجتماعية، فإن تطبيق مفهوم الحتمية كثيرا مايتعذر، ذلك لأن وقوع سبب معين لايؤدي دائما إلى حدوث نفس النتيجة في مجال النفس والمجتمع.

إن الاعتقاد بصحة مبدأ الحتمية في المجال النفسي والاجتماعي والتاريخي تنبني عليه قضايا تتعارض من جهة مع الشخصية السوية والمريدة، ومن جهة أخرى مع قواعد العقيدة والإيمان، فالإنسان الذي يعجز عن مواجهة مشاكل نفسية واجتماعية معينة ـ مع وجود امكانية التغلب عليها ـ ويستسلم للأنا، هو انسان يؤمن بطريقة أو بأخرى بمبادئ الحتمية في المجال النفسي والاجتماعي، ويوهم نفسه بأن الأزمة النفسية والاجتماعية التي حلت به، لم يكن من الممكن تجنبها، وبالتالي يصبح وكأنه آلة عديمة الحرية خاضعة لقوى نفسية خفية . إن الاعتقاد بأن العوامل النفسية والاجتماعية والتاريخية تتحكم في شخصية الإنسان وذاته وأن الإنسان مقسور في إطار من الجبر الذي تفرضه هذه العوامل على تصرفاته، يتعارض ويتنافى مع مفهوم الإيمان بالله وإرادة الفرد والالتزام الأخلاقي كما يتنافى مع الفطرة البشرية.

وعلى أساس من مبدأ التقدم الحتمي، ظهرت مدارس متعددة تحاول كل منها ان تفسر حركة التاريخ بعوامل مادية وعلل اجتماعية ونفسية خالصة، فظهرت المدارس الجغرافية بزعامة (براون) و(ميشليه) تفسر حركة التاريخ بظواهر جغرافية، وظهرت المدرسة النفسية بزعامة (تارد) و(غوستاف لوبون) ثم (فرويد)، تفسر التاريخ بعلل نفسية، وظهرت المدرسة الاثنولوجية بزعامة (تين) و(ميشليه) تفسر التاريخ عن طريق الجنس أو العرق، ثم ظهرت المدرسة المادية التاريخية بزعامة (كارل ماركس) تفسر التاريخ بالعلل الاقتصادية .

ولـم يعـن اكتســاح المفهوم الإلحادي للتطور القائم على مبدأ التقدم الحتمـي طـبقا لقـانون ثابـت للفكـر الغربي ارتداد جميع المسيحيين عن مسيحيتهم، والذي بقي فيها من مبادئ الإيمان الصحيح، الإيمان بالخالق وبأن العـالم مخلوق، لذا واجهت فكرة التطور بهذا المعنى الإلحادي الذي ذكرناه كثيرا من الانتقادات العنيفة التي وجهها إليها عدد من العلماء في الغرب. فقد رفض هؤلاء أن يتصوروا المجتمع البشري يسير في ذلك الخط الذي رسمه أصحاب مدرسة التقدم الحتمي، ورأوا على العكس من ذلك أن الإنسان خلق فـي الأصـل علـى درجة عالية نسبيا من الرقي الثقافي، ولكن هذه الثقافة الأولـى الراقـية تعرضـت لبعض عوامل مضادة، ولبعض الظروف غير المناسبة التي دفعت بها إلى هوة التدهور والتأخر والانحلال... فتاريخ الثقافة بـدأ ــ فـي رأي هؤلاء المعارضين ــ بظهور جنس بشري متحضر على سـطح الارض، ثم لم تلبث هذه الثقافة الأولى أن اتجهت وجهتين مختلفتين؛ إما إلى نكوص وتدهور وانحطاط ترتب عليها ظهور المجتمعات المتوحشة، وإمـا إلى تقدم وارتقاء ورفعة أدت إلى ظهور الشعوب المتحضرة الراقية. وقـد ظهـر هـذا الاتجـاه المعارض بشكل جلي عند بعض رجـال الدين واللاهوت على الخصوص في القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، ومن أكبر مشايعي هذه النظرة الأسقف (هويتلي) أسقف (كانتربري) في ذلك الحين، والذي كتب كتابا بعنوان "*مقال عن أصل الحضارة*" كان له دوي كبير في الأوساط الثقافية والعلمية.

2.1 ـ تاريخ المغرب .

لا أحـــد في الأوساط الثقافية المغربية يشك ان الدكتور عبد الله العروي يعتبر من الكتاب المغاربة المهتمين بتاريخ المغرب، وممن لايستهان بمســاهماتهم الإبداعية في مجال فن التاريخ. ولعل شهرته في هذا الباب قد طرقــت أســماع كثــير من المثقفين الغربيين خصوصا وأن مفكرنا يكتب بالفرنسـية والانجلـيزية إضافة إلى العربية. في مقدمة كتابه "**مجمل تاريخ المغـرب**" يقــول : « إن القارئ غير راض عما يجده اليوم في السوق من الكتــب حــول تاريخ المغرب، إذا رجع إلى المؤلفات القديمة وجــدها مليئة بالحــروب والثورات والخرافات وأشعار المناسبات. إذا التفت إلى الرسائل الجامعية تاه في نظريات مبهمة عن المنهج أو في تحليلات دقيقة حول منطقة أو أســرة أو تنظــيمة اجتماعــية. وإذا التجأ إلى كتب الاجانب رآها تزخر بأحكــام اســتعمارية تعكر عليه صفو يومه، فيسخط ويقول: أين مؤرخونا ؟ لماذا لايعيدون كتابة تاريخنا ؟»[71].

يفهــم من هذا النص أن كاتبنا يدعو إلى تجديد الكتابة التاريخية حول المغــرب عــبر تجــاوز الكتابة المغربية التقليدية مثل كتابة الناصري وابن زيــدان ومحمــد داود والمخــتار السوسي. ومن جهة اخرى عن طريق نقد الكــتابة الاستعمارية وكشف خلفياتها وتناقضاتها. لكن هل يستعمل الدكتور عبد الله العروي في محاولته التجديدية وتحليله لتاريخ المغرب المنهج العلمي الموضوعي السليم أم ينطلق من إطار ايديولوجي معين؟

---

[71] ــ د. عبد الله العروي: "*مجمل تاريخ المغرب*" ، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع الدار البيضاء، 1984.

لاشـــك أنه ليس في مقدوره ــ ولا في مقدور أحد من الباحثين ــ أن يـــدرس تاريخ المغرب بروح علمية متجردة غاية التجرد، لكون علم التاريخ يعـــد مـــن أعقـــد العلوم الإنسانية على الإطلاق، حيث تمتزج عقلية الدارس بالموضـــوع المدروس أيما امتزاج، وبالتالي يستحيل أن يكون حكم المؤرخ علـــى واقعة أو حدث تاريخي معين حكما موضوعيا تماما. وغني عن البيان أن العلـــوم الإنسانية وعلى رأسها علم التاريخ وعلم السياسة وعلم الاجتماع، مازالـــت تعانـــي مـــنذ أزيد من قرن آثار مشكلة المنهج، ولا تبدو في الأفق تباشـــير فجر جديد بالنسبة لهذه العلوم. ومما يزيد في الطين بلة أنها مافتئت مرتـــبطة بالمصـــالح السياســـية والايديولوجية للحكومات وأصحاب السلطة والقوة في الغرب.

إن الـــتجديد في الكتابة التاريخية بالنسبة للدكتور العروي يكمن أساسا فـــي تبنـــي المـــنهج الماركسي. لكنه لم يلتزم به ولم يتخذ موقفا حاسما كما ادعـــى، من رؤية المؤرخين المغاربة التقليديين ورؤية المؤرخين الأوربيين ذوي الـــنزعة الاســـتعمارية، إذ كثـــيرا مايفســـر بعض التحولات والوقائع التاريخية في المغرب مستلهما تحليل أولئك المؤرخين، وبالتالي يكون قد أخل بالوفـــاء للـــروح التجديدية التي أفصح عنـــها في مقدمة الكتاب . ومن بين النصـــوص المؤكـــدة لذلك قوله :« كانت كل مناطق الامبراطورية الأسيوية والإفريقـــية تعـــرف نفـــس المعضـــلات، لذا عندما استجاب جيران الروم الجنوبـــيون، أي العـــرب، إلـــى دعوة الإسلام وتوحدوا في نطاق دولة فتية وخرجوا من الجزيرة، فإنهم انتظموا بدورهم في سلك الورثة. دخلوا المغرب بصـــفتهم فاتحين منتصرين على الروم، وخلائفهم على ما بيدهم. تحكم من جديـــد منطق الوراثة في مجرى الأحداث فاضطر العرب بعد المحاربة إلى

تقليد سياسة الروم وواجهوا نفس الصعوبات. هكذا تعاقب على حكم المغرب الوندال من 429م إلى 533م، ثم البيزنطيون من 533م إلى 649م ثم العرب من 649م إلى ثورة الخوارج سنة 714م. يخدع بسهولة المتغلب اللاحق المتغلب السابق ثم يواجه الصعوبة الحقيقية ويعجز عن إخضاع السكان الأصليين. ينزع الفاتح الحكم من فاتح سابق ثم لايتعدى المنطقة التي تعود المغاربة منذ زمن طويل ان يروها خارج قبضتهم. تظهر الأحداث وكأنها تعيد نفسها»[72]. «تصرف العرب كالوندال والبيزنطيين أي كورثة، ومن يدعي أنهم خرموا عقد سيرورة المغرب فإنما يتذرع بشئ غير موجود لإبداء أحكام واهية»[73] .

لولا أني أعلم ان كاتب هذين النصين هو د.عبد الله العروي لأجزمت أنهما من كلام مستشرق مثل(ليفي بروفنسال) أو مبعوث إتنولوجي مثل (إدموند دوتي) أو مؤرخ استعماري مثل (جول إيركمان) . كيف يتسنى لدارس ان يماثل بين أهداف الرومان والوندال من جهة وأهداف الفتح الإسلامي من جهة ثانية؟ وإذا كان الأمر كذلك، لماذا لم يتبن البرابرة حضارة الرومان وثقافتهم ؟ ثم أليس في اعتناق البرابرة الإسلام وتصاهرهم مع المسلمين الفاتحين وغيرهم من المهاجرين دليل قاطع على اقتناعهم بأن هؤلاء الفاتحين ليسوا من جنس الغزاة المستعمرين؟ أم أن كاتبنا يتجاهل حقائق تاريخ المغرب؟ كما إن قوله: «... ومن يدعي أنهم خرموا عقد سيرورة المغرب فإنما يتذرع بشئ غير موجود لإبداء أحكام

---

72 ـ د. عبد الله العروي: *مجمل تاريخ المغرب* ، ص 97 – 98.

73 ـ نفس المرجع، ص 119.

واهـية... الخ » يعبر عن الفكر التاريخاني الذي طالما أشاد به، ذلك الفكر الـــــذي لــه علاقة مباشرة بالماركسية.

وقد جاء في كتابه: "**أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية**" :

« تســتمر الغالبــية العظمى من المثقفين العرب في ميلهم إلى السلفية والانتقائــية، ومــا هو أغرب من ذلك أيضا اعتقاد هؤلاء المثقفين في أنهم يتمــتعون بحــرية كاملة تسمح لهم بحيازة أفضل منتجات الآخرين الثقافية. فــيالها من حرية أشبه بحرية العبد الرواقي! إن الوسيلة الوحيدة للتغلب على هذيــن النمطين من الفكر نجدها في الانقياد الدقيق لنظام الفكر التاريخي، مع تقــبل جمــيع افتراضــاته. وقــد ســبق لنا أن عرفنا أهمها. فبعضها يحدد التاريخانــية: الحقــيقة من حيث هي سيرورة وموضوعية الحديث، والتحديد المتبادل للوقائع ومسؤولية الفاعلين. ويحدد التاريخانية آخرون: وجود قوانين الــتطور التاريخي، وحدانية اتجاه التاريخ، قابلية نقل المكتسبات، فعالية دور المــثقف و السياســي. وقــد حللت هذه النقاط المختلفة باقتضاب تقريبا في الصــفحات الســابقة، وانتهينا في ذلك إلى أن أفضل مدرسة للفكر التاريخي يجدها العرب اليوم في الماركسية مقروءة بطريقة معينة»[74].

معــنى هذا أن كل الفتوحات والغزوات التي خضع لها المغرب تعتبر حلقــات فــي إطار سيرورة تاريخية، هذه السيرورة التي ستعبر عن أسمى مراحلها مع تحقيق الماركسية الشيوعية.

ويقول أيضا متقمصا شخصية من قلدهم من المؤرخين الاستعماريين: « بعــد برهة وجيزة خضع العرب بدورهم للضرورة وقنعوا بما قنع به كل

---

[74] ــ د. عبد الله العروي: *"أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟"* ترجمة د. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1978 ص 152 ــ 153.

الفاتحيـــن من القرطاجبيين. صحيح أن العقيدة الإسلامية غزت مغرب الوسط ومغـــرب الصـــحراء. لكـــن بعد تطور بطيء ولأسباب يجب أن تدرس في محلها، أي في الوقت الذي كان فيه أكثر فعالية. الفتح العربي أمر عادي من الوجهـــة التاريخـــية، لايعجب منه ولايستنكره إلا من له مقصد معين. دعا العـــرب الناس إلى عبادة الاله الواحد، هذا كل مافعلوه، وهل أحس المغاربة فعلا أن الدعوة جديدة عليهم؟»[75].

يســـتنتج مـــن هـــذا الكـــلام أن كاتبنا ينفي نفيا قاطعا أن يكون الفتح الإسلامي للمغرب يحمل مزايا أو خصائص تدعو للإعجاب، ومعنى هذا أن رســـالة الإسلام التي حملها الفاتحون إلى المغرب لاتعني شيئا بالنسبة إليه. كمـــا أنـــه ليس من المنطقي استنكار هذا الفتح مادام يشكل حلقة من حلقات السيرورة التاريخية. ولاتعدو ان تكون تلك الرسالة مجرد دعوة دينية بسيطة لـــم يلمـــس مـــنها المغاربة آنذاك أي شئ جديد. أي أنهم اعتبروها كالدعوة المسيحية.

بيد انه إذا كانت الحقيقة فيما يدعى، لماذا دان البربر بالإسلام ودافعوا عـــنه بشـــجاعة واســـتماتة لم يسبق لها مثيل في تاريخهم؟. ومن أمثلة هذه الاســـتماتة خروجهم بعد اعتناقهم لمذهب الخوارج ضد الجيوش المبعوثة من قـــبل بني أمية، حيث يحدثنا التاريخ أنهم كثيرا ماكانوا يلحقون بهذه الجيوش هزائم منكرة.

---

[75] ــ د. عبد الله العروي :"*مجمل تاريخ المغرب*"، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء، 1984، ص 119.

وعندما يفسر كاتبنا سبب إسلام المغاربة بعد الفتح يقول :«أسلم المغاربة كلهم فيما بعد... هذا صحيح، لكنه بعد قرون ولدوافع كلها جديدة، منها أولا إرادة الاستقرار في البلاد عند الفاتحيين العرب، لم تكن هذه الإرادة واضحة لدى الفنيقيين والرومان»!! [76].

ماهذا المنطق ؟ أين هو التحليل الموضوعي النزيه؟ أولا يدري كاتبنا أن أقواما كثيرين دخلوا في الإسلام دون فتح يذكر ولانية استقرار بل مجرد الدعوة إلى الله كما حصل في قبائل شتى من قبائل الجزيرة العربية، أو عن طريق التجارة كما كان الحال بالنسبة لجزر أندونيسيا ولجمهوريات روسيا الإسلامية. ولو افترضنا أن المسلمين غادروا أرض المغرب بعد استقرارهم مايقرب أو يزيد عن قرن- أي مايقل بكثير عن استقرار الوندال والرومان- من الزمان وتركوا زمام أمور الدولة في يد البربر، هل معنى ذلك أن الدولة الإسلامية ستصبح أثرا بعد عين؟ وأن المجتمع البربري بأكمله سيرتد عن دينه ويعانق الوثنية من جديد ؟

ثم ماهو الدليل على قوله « إن إرادة الاستقرار لم تكن واضحة لدى الفنيقيين والرومان» ؟ هل كان شاهدا على عقد الحماية بين الطرفين أو التوقيع على وثيقة تخول للفنيقيين أو الرومان المكوث بالمغرب لأجل مسمى؟ أم هو مجرد تخمين. ولعله تخمين غيره من المؤرخين الأوربيين.

ومتى كان المستعمر ينوي عدم الاستقرار بأرض وطئتها قدمه؟ لما غزت فرنسا مثلا أرض الجزائر هل كانت تنوي الخروج لولا إرادة الجزائريين؟ وإذا كانت فرنسا القرن التاسع عشر الميلادي تفكر ــ بالرغم من مناداتها آنذاك بشعارات الثورة وهي الحرية والعدالة والأخوة ــ في إلحاق أرض

---

[76] ــ د. عبد الله العروي: "*مجمل تاريخ المغرب*" . ص 118.

الجزائر بأرضها إلى الأبد، مـاذا عسانا نقول بالنسبة لدولة عسكرية استعمارية كدولة الرومان؟

3.1ـ في مجال العقيدة الوضعية: تبني الماركسية.

من المسلم به أن الاستغراب مستويات بعضها أعلى أو أعمق من بعض. وكلما ازداد الإنسان نهلا من الثقافة الغربية، كلما قوى احتمال وقوعه في أسرها. ولعل الاستغراب العقدي يكون أعمق مستويات الاستغراب، إذ أن الشخص المنتمي إلى العالم الثالث المعتنق لعقيدة غربية وضعية كالماركسية، يجد من القوة الباطنية للدفاع عنها وعن معالم الحضارة الغربية ومبادئها ما لا يجده ذلك المستغرب الساذج المتعلق بقشور المدنية الغربية. والأستاذ عبد الله العروي بحكم دراسته في الغرب وبحكم اطلاعه على المذاهب الفكرية والفلسفية الغربية، وبحكم معرفته الواسعة بنظرياتها ومناهجها، كان حظه موفورا من أدبياتها وإعجابه فائقا بآلياتها ونتائجها. وهذا ما تبلوره لنا نصوصه مثل قوله : «والماركسة هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، لأننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة ولم نستوعب بنيته الكامنة (أي المنطق الديمقراطي الليبرالي)، فان تعرفنا عليه مجزأ، كل قطعة مفصولة عن الأخرى، الاقتصاد عند (ستوارت ميل)، والاجتماع عند (كونت)، والفلسفة عند (وليم جيمس)، والاخلاق عند (روسو)، ومنهجية العلوم عند (كلود برنار) مثلا... فاننا لن نتوصل أبدا إلى روح العصرية ومفهوم المعاصرة. سنبقى متشتتي الأذهان، تلاميذ بلا نباهة غرباء عالم شيد بجوارنا وربما على أرضنا، نستلذ به ولا نتوصل إلى فهم

نواميسه. والماركسية هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق ولكي تلائم ذهنياتنا ووضعياتنا »[77].

إن في قوله : « والماركسية هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق » دعوة صريحة للاستغراب والذوبان في فلك الغرب. وبما أننا لا نستطيع تحقيق المراحل التاريخية والاجتماعية التي مر بها العالم الحديث في القرون الأخيرة، فإن اعتناقنا للماركسية وتطبيقنا إياها ـ باعتبار أنها تمثل عصارة الفكر الغربي في أسمى تجلياته ـ سيمكننا من اكتساب روح المعاصرة ومنطق الحضارة الغربية. ويرى الأستاذ العروي في هذا الصدد أن نظرة العرب إلى الغرب تميزت بثلاث لحظات تاريخية : 1 ـ لحظة الشيخ (محمد عبده)؛ 2 ـ لحظة الليبرالي (لطفي السيد)؛ 3 ـ لحظة التقني (سلامة موسى). وبما أنها لحظات تجزيئية فإنه يدعو إلى نظرة شمولية للغرب عن طريق الماركسية.[78]

ثم إن الماركسية التي هي «علم العلوم أو مجموع شروط العلمية»[79]، شرط أساسي للخروج من التخلف. « وكان علينا ان نستفيد من أصول الماركسية ذاتها ومن تجارب الأمم والثورات منذ القرن التاسع، لكي لا

---

[77] ـ عبد الله العروي :*العرب والفكر التاريخي*" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1983 ، ص 63.

[78] ـ انظر كتاب: *"الايديولوجية العربية المعاصرة"* د. عبد الله العروي ، ترجمة مجمد عيتاني ، ص 45 وما بعدها، دار الحقيقة بيروت ، 1970.

[79] ـ د. عبد الله العروي: " *مفهوم الايديولوجيا*" المركز الثقافي العربي بيروت – الدار البيضاء ، 1983 ، ص84 .

نـتخلف ولا نضيع الوقت»[80]. « فالدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضـة إلـى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضـوئـها السياسـات الثورية الراميـة إلى اخراج البلاد غير الأوربية من أوضـاع وسـطـوية متـرهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضـية فكـرة مسبقة بل نتيجـة استطلاع التاريخ والواقع، وهي المبرر الوحـيد لحكمـنا علـى السلفية والليبرالية والتقنوقراطية بالسطحية، وعلى الماركسية بأنها النظرية النقديـة للغرب الحديث، النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه»[81].

ألا يتـناقض الأسـتاذ عـبد الله العروي مع نفسه حين يقول: « إن الاختزال التاريخي للثورات في الغرب لاتحققه لنا إلا الماركسية »؟ أو ليس هـو الـذي تبنى المذهب التاريخـاني القائم على التطور المنطقي للتاريخ؟ كـيف يمكننا الجمع بين الإيمان بتطـور منطقي ومادي للتاريخ وبين القول بإمكانـية القفزعلى مراحل تاريخية واجتماعية معينة (الاختزال التاريخي)؟ ويـا ليـت المجتمعات التي يرجى أن يتحقق فيها هذا القفز والاختزال كانت ذات طبيعة حضارية وثقافية مماثلة لتلك التي مارست الماركسية.

« لكـن قبل ذلك، بلغت ايديولوجية الحداثة مع الماركسية كقماط لها، ذروة طمحـت معها إلى أن تكون فلسفة للتقدم معتمدة بنفسها وقابلة لما ينجم عـن مقدماتهـا مـن نتائج. ولعل أفضل من عبر عن هذا الطموح عبد الله العروي الذي انتقد أفكار المحدثين، ولم يجد فيها إلا محاولات جزئية وشكلية لـتقرير حداثة سطحية تغطي التعلق بالماضي ولا تجرؤ على الذهاب إلى ما

---

[80] ـ عبد الله العروي: " **العرب والفكر التاريخي** " ، مرجع سابق ، ص 49.

[81] ـ عبد الله العروي: "**الادلوجه**" ، المركز الثقافي الدار البيضاء 1980 ص 25.

وراء السطح إلى الجوهر، أي إلى الفلسفة ذاتها. وقال إن العرب لا يعيدون تفسير الغرب وتأويله، ولا يقرأونه إلا من أجل إنقاذ الدين والتراث. ومن هنا فإن برنامج الحداثة المنهجية التي يدعو إليه هو تغيير الأسس الفلسفية للفكر العربي الحديث، أو بالأحرى اعطاؤه أسسا فلسفية ما زال يفتقد إليها. وهذه الأسس ليست إلا الماركسية التاريخانية التي تتنافى مع الماركسية الوضعية العربية المسؤولة عن وضع الجدال النظري في مأزقه التاريخي.

وهكذا يكتشف العروي أنه إذا لم يستطع العرب الخروج من تأخرهم، فدلك لأنهم مازالوا يرفضون القيام " بهذه الثورة الثقافية التي قامت بها ألمانيا في القرن التاسع عشر، وروسية لينين وصين ماوتسي تونغ: أي إدراك وحدة التاريخ ووجهته وما يستلزمه ذلك من الارتماء في بحر هذه الحركة العامة التي تسمى العقلنة والتحديث ".

ومن هنا يصل العروي إلى ما وصل إليه أنصار الحداثة من السابقين فيقول: " لا خلاص دون الاستسلام للروح التاريخية؛ ولا بد من التضحية بالجوهر (أي بالذات) لإنقاد الوجود ". ولم يخطئ هشام جعيط عندما كتب منتقدا العروي: "هذا يعني إعلان موت الثقافة العربية الكلاسيكية، كما يعني في الوقت ذاته تماهي العرب مع الإسلام التاريخي" »[82].

إن الماركسيين كلهم درسوا الماركسية قبل دراستهم للإسلام، وفهموا الدين من منظور الحياة الغربية مجسدة في تاريخ الكنيسة التي اتسمت مواقفها التاريخية بتحريف الوحي الإلهي وإلغاء دور العقل واحتقار الإنسان، وإقرار المظالم واستغلال الدين ببشاعة نادرة من أجل مصلحة طبقة رجال

---

[82] ــ د. برهان غليون: "*اغتيال العقل*" (*محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية*) دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1987. ص197 ــ198.

الدين النصارى الذين تحالفوا مع الملوك والنبلاء الطغـاة. وظن الماركسيون أن مقولـة مـاركس حول الدين تنطـبق على الإسلام من منطلق إسـباغه صفة العصمة والقانون العلمي على تلك المقولات، وأدى بهم الأمر إلى إلغاء عقولهـم جمـيعا تجـاه عقل ماركس، فلم يحاولوا عرض أقواله على بساط البحث والمراجعة.

2 ـ الاستغراب الايديولوجي .

1.2 ـ مقدمة حول مفهوم الايديولوجيا.

أجمع النقاد الباحثون في مجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية بأن قضية تحديد المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالعلوم الإنسانية من أصعب القضايا المعرفية الموجودة. والسبب في ذلك يرجع إلى أن العامل الذاتي يسيطر على مواضيع هذه العلوم أكثر من العامل الموضوعي، حيث إن الإنسان هو الدارس والمدروس في آن واحد، بالإضافة إلى أن العلوم الإنسانية رغم المجهودات المبذولة في سبيل تقدمها وتطوير مناهجها لم تلحق بالعلوم المادية الطبيعية، وغدا من الصعب مثلا أن يتفق علماء الاجتماع على تعريف موحد لمصطلح من المصطلحات الاجتماعية.

وقد يكون مفهوم الايديولوجيا أبرز مثال للإختلاف في التعريف، فالاشتراكيون يعرفون الايديولوجا انطلاقا من منظومتهم الفكرية. والمفكرون الغربيون في أوربا وأمريكا لهم تعريفاتهم الخاصة، بل إنهم يختلفون باختلاف المدارس التي ينتمون إليها. فأصحاب المدرسة الوظيفية يختلفون مع البنيويين. وهؤلاء يختلفون مع أصحاب الوضعية المنطقية وهكذا. كما أنهم كثيرا يدخلون تعديلات على بعض المصطلحات أو يعيدون صياغتها حسب الزمان والمكان.إن ما أصاب الايديولوجية الاشتراكية في العقود الأخيرة من ارتكاس واندحار أثر حتما في فهم الاشتراكيين لمعنىالايديولوجيا وبالتالي تغير مضمونها.

ويرى **(كارل مانهايم)** بأن " الايديولوجيا هي الوعي الزائف بالذات"، في حين يذهب (ماينو) إلى أن "الايديولوجيا تظل كلمة مطبوعة إلى حد بعيد

بذلــك المعــنى الــذي أسـبغه عليها الماركسيون الدين يرون أن جوهــر الايديولوجيا هو إرادة التعبيرعن المصالح الحيوية لجماعة أو لطبقة اجتماعية ". ويلاحــظ **(ريمون آرون)** الالتباس العميق المستخدم في كلمة ايديولوجية، فهي تــارة تكون ذات معنى حيادي بل اطرائي وطــورا بمعنى متبذل. فهو يــرى: «أن هــناك تذبذبا في استخدام تعبير ايديولوجيا يتراوح بين المعنى الحجاجي : الايديولوجيا هي الافكار المزورة، هي تبرير المصالح والأهواء، وبين المعنى المحايد : الصياغة الجدية لموقف معين اتجاه الواقع الاجتماعي أو السياسي» [83].

ويــرى **(أندري لالند)** في قاموسه الفلسفي أن (دستوت دوتراسي) هو واضــع مصطلح الايديولوجيا وذلك إبان فترة الثورة الفرنسية (1789)، ثم تناقلــته أقــلام الدارسيين الفرنسيين خلال القرن التاسع عشرالميلادي. وفي كتابه "**مذكرة حول ملكية التفكير**" ذهب (دوتراسي) إلى أن الايديولوجيا تمثل : "العلــم الــذي يــدرس الأفكــار بالمعنى الواسع لكلمة أفكار وخصائصها وعلاقــتها بالوعي الاجتماعي" [84] . وبما أن ظهور هذا المصطلح تزامن مع الــثورة الفرنســية فقد كان يكتسي طابعا ثوريا. ولايخفى على احد مدى قوة الأفكــار التي نادت بها البرجوازية الصاعدة مثل العدالة والاخوة والحرية، وتأثيرها في الشعب الفرنسي الذي صنع الثورة.

---

83 _ (*trois essais sur l'age industriel*) Raymond Aron Paris, Plon 1966, p 215.

84 _ André Lalande "*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*" . Ed. PUF Paris 1976 p.458.

لقـد كانت مدرسة دستوت دوتراسي تسعى في البداية لأن تكون علما للمعانـي والأفكـار المجـردة، يـدرس نشـأتها وتاريخ تطورها بدءا من الاحساسات الأولية التي اهتم بها عصـر العقل (القرن17م) خاصة **(جون لـوك)** و**(كونديك)**. ولم تكن تلك الصياغات وقفا على القضايا المعرفية فقط بـل جاوزتهـا إلـى الامور السياسية أيضا. فوقفت لذلك وراء قادة الثورة الفرنسية، واستعمل أولئك القادة أفكار (مدرسةالايديولوجيا) كسلاح لايستغنى عـنه فـي الصراع ضد العقائد السياسية والدينية المتسلطة التي اعتمد عليها النظام السابق في الحكم.

2.2 ـ تحليل عبد الله العروي للايديولوجيا.

لعـل الأسـتاذ عبد الله العروي أول كاتب مغربي استخدم بغزارة لفظ الايديولوجـية فـي انتاجه الفكري، وهذا مايتضح عند الاطلاع على مؤلفاته مثل "**الايديولوجية العربية المعاصرة**" أو "**العرب والفكر التاريخي**" أو "**مفهوم الدولة** " أو"**مفهوم الحرية**" أو "**مفهوم الايديولوجية**". والسبب في ذلك يرجع إلـى ان الأستاذ كان من المغاربة الأوائل الذين تبنوا الفكر اليساري وعملوا على نشره ومناصرة الايديولوجية الماركسية الاشتراكية. إذ بما أن الكتابات الماركسية في الشرق والغرب الأوربي كانت أكثر الكتابات استعمالا لمفهوم الايديولوجـية خصوصـا في العقود الثلاثة الأولى للنصف الثاني من القرن العشـرين ، بات من الضروري أن يكون لهذا الاستعمال صدى لدى الكتاب المغاربة الماركسيين. أضف إلى هذا أن الأستاذ العروي يتميز بتكوين فلسفي لا بـأس به خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الأوربية في عصر النهضة والقرون

المـــتأخرة .ومفهوم الايديولوجية كما سيتبين من إبداع الفلسفة الأوربية زمن الـــثورة الغربـــية. وقد تعرض العروي لتحليل مفهوم الايديولوجية في كتابه "**مفهوم الايديولوجية** "

يقول الأستاذ العروي في مقدمة هذا الكتاب :« إن مفهوم الايديولوجيا لـــيس مفهومـــا عاديـــا يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفا شافيا، وليس مفهومـــا مـــتولدا عـــن بديهيات فيحد حدا مجردا، وإنما هو مفهوم اجتماعي وتاريخـــي، وبالتالـــي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعـــية وسياســـية عديدة، انه يمثل "تراكم معان" مثله في هذا مثل مفاهيم محوريـــة أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان»، ثم يقرر« أن كل نقـــاش حـــول مفهـــوم الايديولوجيا يستلزم الاطلاع على أصله وصيرورته وبالتالي على المذاهب الفلسفية المتعلقة به»[85].

يقترح العروي تعريب كلمة ايديولوجيا لتصبح على وزن افعوله اي (**أدلوجه**) ويعرض لمعنى الأدلوجة كقناع وكنظرة كونية، وكعلم للظاهرات.

أولا ــ الأدلوجـــة كقـــناع : يـــندرج تحت هذا المعنى استخدام القرن الثامـــن عشـــر الذي يرى الأدلوجة عبارة عن الافكار المسبقة الموروثة من عصور الجهل والاستعباد والاستغفال.

واســـتخلص مانهـــايم فـــي كـــتابه :"**الايديولوجـــيا والطوباويـــة**" أن الايديولوجـــيا هـــي الابـــتعاد عن الواقع والعجز عن ادراكه، من هنا كانت الحـــركة الاشتراكية تنعت الليبرالية بأنها ايديولوجية، بينما تنعتها هذه بأنها

85– د . عبد الله العروي: "*مفهوم الايديولوجيا*" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1984 ص 5.

طوبأوية. ويرجع عجز الايديولوجيا إلى أنها متعلقة بوضع تجاوزه التطور، في حين يرجع عجز الطوباوية إلى انها متعلقة بمستقبل مستبعد التحقيق. ان كـل مـنظومة فكرية تكتسي صبغة ايديولوجية أو طوباوية حسب الظرف التاريخي الذي تظهر فيه والفئة الاجتماعية التي تستعملها. فقد كانت الليبرالية فـي القرن الثامن عشر طوباوية ثم انقلبت إلى ايديولوجيا في القرن اللاحق. ويـندرج مفهـوم الايديولوجـيـة والطوباوية تحت مفهوم واحد هو الوعي الـزائف. إن المـثقف الحر من كل انتماء هو وحده القادر على الانتقال من منظور إلى منظور وهو الذي يصل إلى الوعي الصادق والموضوعية، لانه يقـارن بيـن الايديولوجـيات وينقـد الواحدة من منظور الاخرى في حين لايمكن لمعتنق ايديولوجية معينة أن يفعل ذلك.

ثانيا ــ الأدلوجة كنظرة كونية : الأدلوجة تعبر عن مصالح فئوية إذا نظـرنا إليها في إطار مجتمع آني، ولكنها نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إلـيها فـي إطار التسلسل التاريخي . فالفلسفة الالمانية ممثلة بالرومانسيين وهيغل تعتبر أن كل حقبة تاريخية تتميز بروح خاصة بها هي تجسيد "للروح المطلقـة" ، هذه الروح تحل في النتاج الفكري وآثارتلك الحقبة ولاسبيل إلى فهـم فكـر و ثقافة اية حقبة تاريخية بدون فهم روحها الخاص. إن كل ثقافة تمـثل "الـروح المطلقة" في فترة معينة، فهي بالنسبة للفترة اللاحقة ناقصة ولكنها بالنسبة للتاريخ العام تامة كاملة.

ثالـثا - الأدلوجة / علم الظواهر : تحت هذه المعنى يتطرق العروي إلى نظرية ماركس حول الأدلوجة أو كما يسميها (ادلوجياء ماركس).

ينـتقل ماركس إلى دراسة الأسباب الواقعية التي تمنع الذهن البشري مـن ان يعكس بنية الاشياء الحقيقية، فيتجه إلى نظرية الاستلاب الناجم عن

توزيـــع العمل الاجتماعي. فنظرا إلى انفصال الشغل بالفكر عن الشغل باليد يتصور المفكـــر أن ما يجري في ذهنه منفصل تماما عما يقوم به غيره من عمل جسماني.هذا من جهة، ومن جهة ثانية يعزل التوزيع العامل عن وسائل عمله، فتصبح وسائل العمل قوة يتخيل الفرد أنها قوة خارجية عنه ومتحكمة فيه.

إذا هناك ارتباط بين الظاهرات التالية : الملكية الفردية ، فصل العامل عـــن وســـائل عمله، توزيع العمل، الوعي المزيف، والعلاقات بين المفاهيم الســـابقة علاقات تولدية: الملكية الفردية تكمن وراء سلب العامل من وسائل العمل، والتوزيع وراء الاستلاب، والاستلاب وراء الوعي المزيف"[86].

3.2 ــ تحليل ونقد .

فـــي كتابه "**الايديولوجيا العربية المعاصرة** " حاول الأستاذ العروي أن يـــدرس الوضــــع الثقافـــي والسياسي الذي سيطر على المجتمع العربي في عصر النهضة. لقد كانت هذه الدراسة تتسم بنوع من العمق والجدية. بيد أنه كـــان أثـــناءها أسير فكر ايديولوجي بالرغم من موقفه النقدي من كل تصور ايديولوجـــي. وهـــذا يؤكد ما أشرت إليه آنفا من أن الموضوعية في العلوم الإنســـانية والـــبحوث الاجتماعية شيء صعب المنال، وإن الباحث في هذه المجـــالات لايمكـــنه التخلص من سلطة العامل الذاتي. إن شرح سلفية محمد عـــبده مـــثلا بالايديولوجـــية البورجوازية، وفهم عقلية وثقافة المسلمين من

---

[86] ــ منير الخطيب: "*مفهوم الايديولوجيا في الفكر العربي المعاصر*" (بتصرف) مجلة الوحدة ،ع 75، دجنبر 1990، ص 116 ــ 117 ــ 118.

تصـــور ماركســـي، يفيد أن باحثنا قد استعمل أدوات منهجية مستوردة وأنه بذلك يكرس فكرا استغرابيا دخيلا.

أمـــا حيـــن يطـــبق الأســـتاذ العروي بعض المصطلحات الاجتماعية والسياسية كالبورجوازية والاقطاعية والكنسية على المجتمع العربي فهو يعبر عـــن نوعيـــن مـــن الاســـتغراب : استغراب ايديولوجي ويتجلى في ولائه للإديولوجـــيا الماركســـية، واســـتغراب فكـــري فلســـفي يظهـــر في تعلقه بالمصـــطلحات والمفاهـــيم الاجتماعية والسياسية الغربية، ومحاولة اسقاطها وتطبيقها على مجتمعاتنا التي تختلف حضارة وثقافة وتاريخا عن المجتمعات الغربية.

هـــل عرفـــت مجتمعاتـــنا الإســـلامية الحياة الدينية الكنسية أو النظام الاقطاعـــي أو الـــثورة البورجوازية ؟ كلا إنها لم تعرف ذلك والتاريخ خير شـــاهد. إلا أن الأستاذ العروي عندما تقمص الايديولوجيا الماركسية أوحت إليه بإصدار هذه الأحكام "العلمية". كيف لا والماركسية "علم العلوم" !! فصار فـــي نفقـــه الفلســـفي الايديولوجي ضاربا عرض الحائط بكل الخصوصيات الحضارية والثقافية للمجتمعات الإسلامية.

وفيما يتعلق بمفهوم الايديولوجيا، فإن واقع المجتمعات الإسلامية يلفظه أيضـــا لانه غريب عنه ولاينطبق عليه، ولابأس، هنا، من الإشارة إلى رأي آخر في موضوع الايديولوجيا مغاير لوجهة نظر كاتبنا، لقد قلت فيما سبق : كانـــت مدرسة دستورت دوتراسي تسعى في البداية لأن تكون علما للمعاني والأفكـــار المجـــردة، يـــدرس نشأتها وتاريخ تطورها بدءا من الاحساسيات الأولية التي اهتم بها عصر العقل (القرن 17م) خاصة جون لوك وكوندياك. ولـــم تكـــن تلك الصياغات وقفا على القضايا المعرفية فقط بل جاوزتها إلى

الأمـور السياسـية أيضا. فوقفت بذلك وراء قادة الثورة الفرنسية، واستعمل أولـئك القادة أفكار (مدرسة الايديولوجيا) كسلاح لايستغنى عنه في الصراع ضـد العقائد السياسية والدينية المتسلطة التي اعتمد عليها النظام السابق في الحكم.

لكـن ألا يمكنـنا ان نتساءل عن أصول هذه الفترة المؤثرة؟ أو كيف نفسر الظهور الفجائي لقوة هذه الأفكار؟

مما لاشك فيه أن هناك عوامل كثيرة مهدت لهذه الظاهرة وعلى رأسها حـركة التـنوير تلك الحركة الفكرية الفلسفية(القرن 18م) التي كانت تنادي بالـتقدم وتقديس العقل وحده وتحارب الدين الكنسي والتقاليد. غير أن السبب العميق والمباشر، يرجع إلى ذلك الفراغ الناتج عن القطيعة الفكرية والروحية مـع الماضـي ومـع السماء. لقد شعر الأوربيون، وخاصة مفكري الحركة التـنويرية ان الحضـارة الأوربية الحديثة - التي شرع في بنائها-هي أول حضـارة إنسـانية مـتقدمة بكل ماتحمل كلمتا انسانية وتقدم من معنى، وان الماضـي أو علـى الاقل ماضي القرون الوسطى ظلام دامس وأن مستقبل الحضـارة الحديـثة نـور ساطع. لقد أقصت القطيعة روح الثقافات القديمة والمعاصرة باستثناء جانب من الهيلينية اليونانية.

وبعدما كان الأوربي بالأمس القريب يقدس مبادئ الدين الكنسي، ويملأ قلبه بأفكار مصدرها السماء إذا به يسقط فجأة في فراغ ويشعر بخواء رهيب اثـر حدوث تلك القطيعة الفكريـة والروحية وبعد نبذ كل أنواع التدين. لكن هذا الفراغ وهذا الخواء يجب ملؤهما والا تمزق الإنسان. ومن هنا كانت قوة الأفكـار وقـوة الايديولوجـيات. فـبقدر ماكانت هذه الافكار أساسا لروح الحضـارة الصـناعية كانت أيضا بلسما لذلك التمزق الباطني الذي أحدثته

القطـيعة الروحـية الفجائـية، لابد للإنسان أن يقدس شيئا. والأوربي الذي أعرض عن تقديس مبادئ الكنسية وعرض عن السماء، قدس الافكار وولى وجهه شطر الارض. فتقادفته الأفكار والفلسفات ودحرجته الايديولوجيات من ليبيرالية واشتراكية وديموقراطية إلى غير ذلك . " تجلت هذه الايديولوجيات التـي سـتحاول رد الثقة إلى نفوس الأوربيين المتأثرة بفعل القطيعة – في الفكر الليبيرالي والديموقراطي ومن جهة أخرى في الفكر الاشتراكي وكذلك في الفكر العلماني " [87].

ويمكـن اعتـبار الفكر البورجوازي أول نسق فكري حديث تبلور في اطـار فكـر ايديولوجي، ذلك أن الطبقة البورجوازية الصاعدة قبيل اندلاع الثورة كانت تدعو إلى تقويض المجتمع الإقطاعي وإقامة مجتمع جديد تسوده العدالـة والحـرية، غـير أن حاجاتهـا إلـى إطار فكري تستند إليه كانت ضـرورية، ومـن هنا تبنت البورجوازية فلسفة التنوير واتخذت منها المرآة التـي عكسـت فيها رؤيتها لنفسها وللعالم، وهي أيضا المرآة التي أسقطت علـيها الصورة التي ينبغي للطبقات الأخرى ان تتعرف بها. وبما أن فلسفة التـنوير فلسفة عقلانية فإن البرجوازية الناشئة نددت بكل سلطة لاتقوم على العقـل، وبالتالي هاجمت سلطة الاقطاعيين التي تستمد مشروعيتها من تقاليد بالية وآراء ذاتية مناقضة للعقل.

ولمـا تبـنى البورجوازيون المبادئ الإنسانية ومبادئ العقل وواعدوا الشـعب الفرنسـي بإقامة العدالة والقضاء على الظلم والفساد وإرساء أسس العلم ، تم لهم الوصول إلى الحكم بعد أن أذكوا نار الثورة الفرنسية بأفكارهم الاجتماعية ومواقفهم السياسية إلى جانب الشعب المتهور.

---

[87]– Jean Baechler ;(*Qu'est-ce que l'ideolegie)*Ed . Callimard 1976 France . p .116

لكن ما أن استتب الأمر لصالح الطبقة البورجوازية هذه حتى انطفأت الـروح الـثورية، وتحولـت هذه الطبقة إلى أسرة محافظة وظهرت نياتها الأنانية، وعاد الفتك بالإنسان الفرنسي والأوربي عامة، وعاد الاستغلال من جديـد. فظهر استخدام الأطفال والنساء في المصانع الأولى الناشئة وما أشبه ذلك من ألوان الظلم والعذاب وكان من نتائج ذلك ظهور الحركة اللاعقلانية أو الرومانسـية والتـي قامـت كرد فعل ضد الحركة العقلانية وخصوصا العقلانـية الـبورجوازية . ويذهـب **(جـان باكلـير)** فـي كتابه : **"ماهي الايديولوجـيا"** إلـى أن « الطلب الايديولوجي (أو الرغبة في التأدلج) حاد وقياسـي لدى المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر وكذا عند الشعوب البدائـية، ويضـيف من ناحية أخرى، بأن الايديولوجيا تعبير عن انحراف تدريجـي للمعـرفة... وهكذا يتضح التناقـض الـصارخ التضمن في الحـداثـة أو الثقافة العصرية. ذلك أن الاشخاص الأذكياء والمثقفين منهم فـي نفـس الوقت، أكثر الناس بلاهة وأشدهم غباء ، إن الأفـراد المثقفين أصبحوا ضحية الفصام النفسي والشخصي (الشيزوفرينيا) الناتج عـن كون تقـدم وتطور العلم والمعرفة مصاحب بتطـور ونمـو موازي بالنسبـة لفقدان الواقع وضياع العقل السليم » [88].

---

[88] Jen Baechler , *Qu'est-ce que l'ideolegie*, Ed / Callimard 1976 France P394–

الفصل الثاني:

الاستغراب وقضية التراث

(د.محمد عابد الجابري نموذجا)

1 ـــ تمهيد

2 ـــ موقف الجابري من التراث

1.2 ـــ استغراب على مستوى المنهج

2.2 ـــ الانتصار للعقلانية

1 ـ تمهيد:

ترجع الجذور التاريخية لقضية التراث والمعاصرة في العالم الإسلامي إلى حملة نابليون على مصر. ومع بزوغ فجر القرن التاسع عشر الميلادي، أخذت القضية تفرض نفسها ثقافيا وسياسيا في مختلف البلدان العربية والإسلامية. وما الاصلاحات الاقتصادية والسياسية والعسكرية والبعثات الطلابية إلى أوربا ومحاولات تحديث المجتمع الإسلامي إداريا وعسكريا إلا صورة من الصور التي تعكس حدة تلك القضية وتجسد روحها. غير أن الشكل الذي تبلورت فيه هذه القضية والمسار التاريخي الذي عرفته أثر فيهما عاملان أساسيان: أولهما داخلي والثاني خارجي.

فالأول يتلخص في عامل الانبهار الذي أصيب به العالم الإسلامي إثر الصدمة الحضارية التي انتابته بعد اطلاعه على قوة الأوربيين وتفوقهم، وذلك قبل مجيء الاستعمار ببضعة عقود. وقد نتج عن حالة الانبهار هذه ظهور موقفين متقابلين : موقف يميل أصحابه إلى تقليد الحضارة الغربية ومحاكاتها والذوبان فيها عبر الانسلاخ التام عن التراث الإسلامي، وهذا الفريق يجسد الاستغراب بأدق أوصافه ومعانيه. وقد بلغ بهم الاستسلام وضعف الشخصية مبلغا أصبحوا معه موقنين بعدم جدوى كل محاولة للإبداع والابتكار والاعتماد على الذات. وموقف مقابل له آثر التقوقع على الذات وأدار ظهره لكل ما يتعلق بالحضارة الغربية ولاذ بالتراث يحمي به ذاته من سهام الغرب السامة. وطفق أصحابه يمجدون التراث الإسلامي ويعتزون بالآباء والأجداد ويفتخرون بإسهاماتهم المشرقة في ميدان الفكر

والحضارة واستهدفوا بهذه الطريقة تجاوز حالة الشعور بالذل والهوان بسبب الصدمة الحضارية.

والعامل الثاني الخارجي يتمثل في طبيعة الحضارة الغربية وجوهرها. فقد ورث الأوربيون عن أجدادهم الرومان حب السيطرة واستعمار الشعوب واستعبادها. إضافة إلى هذا استعملوا كل الوسائل لكي يقنعوا شعوب العالم بأن الحضارة الأوربية وقيمها هي المقياس الوحيد لكل نهوض وتقدم. وكانت البحوث والدراسات " العلمية " والاجتماعية على رأس هذه الوسائل وكمثال على ذلك ظهور وتطور الدراسات الاتنولوجية والانتربولوجية. والتاريخ يثبت بأن نشأة الاتنولوجيا والانتربولوجيا تزامنت مع بدايات التدخل الأوربي في العالم. ولعل (ليفي برويل) الانتربولوجي الفرنسي كان من الأوائل الذين سعوا في إثبات تفوق الغربيين والجنس الآري عموما، وذلك في كتابه "**عقلية ما قبل المنطق**" حيث أثبت أن "الشعوب البدائية" ومن شابهها من الأمم المتخلفة مفطورة على التفكير اللامنطقي.

وخلاصة القول إن الثقافة الغربية تسودها نزعة مؤداها أن الإنسان الغربي هو النموذج الأمثل للإنسان وبالتالي ينبغي الإقتداء به. ويسعى الغربيون ، حكاما ومثقفين ، مباشرة أو غير مباشرة ، لإقناع العالم بهذه الفرضية. وبما أن الموطن الأصلي لقضية التراث والمعاصرة هو الغرب وأن هذه القضية التي عرفها الغرب منذ مطلع عصر النهضة تعتبر جزءا لا يتجزأ من ثقافته، وأن ثقافته بطبيعتها تنزع إلى إلغاء غيرها من الثقافات والحلول محلها، كان من المنطقي أن تثار هذه القضية في البلاد الإسلامية التي خضعت للاستعمار. إذن لم تكن قضية التراث والمعاصرة لتثار في العالم الإسلامي ولتأخذ الشكل والمسار التاريخي المعروف لولا حدوث

عاملي الانبهار وهيمنة الحضارة الغربية. وفي رأيي أن هذه القضية بالشكل المعـروف مفتعلة ومستوردة أكثر من كونها تعبير عن تطور طبيعي وذاتي للثقافة في المجتمعات الإسلامية.

غير أن هناك العديد من المثقفين المتشبعين بالتراث وروحه تخطوا هـذا الطـرح الهـزيل لقضية التراث التي يرونها تتمثل في بعث روح حضـارية تـربط الحاضـر بالماضي، وتؤكد عل الأصالة تأكيدها على المعاصـرة. ورغـم أنهم لا يؤمنون بشد العربة إلى الوراء ولا الالتزام الحرفي بكل جوانب الماضي، بل يؤكدون على عوامل التقدم الحضارية، فـإنهم يضعون إطارا عاما للتطور يحكمه الوحي الإلهي الذي ينبغي أن يشكل روح الحاضر ودستوره العام، كما كان في عصور الإسلام الذهبية وهـذا التـيار يمثل الاتجاه السلفي الذي اشتدت قوته في العقود الأخيرة، وعبرت عنه وسائل الإعلام ب "الصحوة الإسلامية". ومما لا شك فيه أن كثـيرا مـن الكـتاب المغاربـة المعاصـرين تناولوا موضوع التراث والمعاصـرة انطلاقـا من مذهبهم الفكري أو رؤيتهم الثقافية والسياسية. ويعتـبر الدكتور محمد عابد الجابري أبرز من كتب في الموضوع حتى أضـحت كتاباته مـادة للبحث والدراسة النقدية سواء في المغرب أم في المشرق.

وفـيما يلـي سيتم عرض وتحليل موقف الدكتور الجـابري من قضية التراث مع محاولة استجلاء الطابع الاستغرابي المهيمن على ذلك الموقف.

2 ـ موقف الجابري من التراث .

يرى بعض الكتاب والنقاد أن الدكتورمحمد عابد الجابري ـ رغم تأثره بالأطروحة الماركسية وبالاتجاهات العقلانية للفلسفة الأوربية ـ اهتم بمسألة التراث وأشاد بأهميتها وقيمتها عندما أثار إشكالية تحديث العقل العربي. في حين نلمس في موقف الدكتور العروي مثلا ميلا جليا إلى نبذ التراث وتجاوز كل ماله علاقة بالماضي. «وموقف الأستاذ العروي ـ كما نرى ـ موقف يغلب عليه الطابع المثالي سواء في تبنيه للماركسية على هذا النحو التجريدي، أو نقده للتراث وموقفه الانتقائي منه، أو رؤيته للواقع الاجتماعي والاقتصادي أو تحديده لطريق العصرية والثورة. إن ماركسيته تفتقد الجدل الموضوعي والادراك العيني لحقائق حركة الواقع العربي في تنويعاته المختلفة. ومن هذا الموقع التجريدي كانت نظرته إلى التراث ونظرته إلى العصرية».[89]

إن الدكتورالجابري يدعو إلى الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي ويصفه بالعالمية والشمولية والتاريخية، ويعتبر إعادة قراءته واستيعابه وتمثله شرطا أساسيا لنهضة فكرية وحضارية صحيحة. كما يحمل على من يحاول دراسة التراث اعتمادا على مناهج أجنبية ومستوردة تتنافر مع طبيعة الموضوع وخصوصياته «... إذن فالصورة "العصرية" الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية والعربية الراهنة عن التراث

---

[89] ـ محمد أمين العالم: *"الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر"* مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1988، ص18.

العربـــي الإســـلامي: سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صنف بـــأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة. إنهـــا تعكـــس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية... ولكن ماذا يبقى بعد ذلك؟

هناك أخيرا صورة "عصرية" أخرى ماركساوية الإدعاء أخذت تزاحم، مـــنذ بضـــع سنين، الصورة الاستشراقوية لتراثنا. هذه الصورة الماركساوية تتمـــيز عن سابقتها بكونها تعي تبعيتها ل "الماركسية" وتفاخر بها. ولكنها لا تعـــي تبعيـــتها الضمنية لذات الإطار الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثـــنا. إن "الماديـــة التاريخية" التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطـــبق ولـــيس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوربـــية: إطار "عالمية" تاريخ الفكر الأوربي، بل التاريخ الأوربي عامة، واحـــتوائه لكـــل مـــا عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصـــورة الماركساوية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على فهم "من خارج" لهذا التراث».[90]

«وأنـــا لا أوافـــق الأستاذ طيب تزيني على دراسته للفكر العربي في العصر الوسيط تلك الدراسة التي اعتمد فيها بصورة ميكانيكية تصنيف آراء المفكرين المسلمين إلى مثالية ومادية».[91]

---

[90] ـــ د. محمد عابد الجابري: *التراث والحداثة* "*(دراسات ومناقشات)*، المركز الثقافي العربي، بيروت ـــ الدار البيضاء، 1991 ، ص 29.

[91] ـــ د. محمد عابد الجابري *التراث والحداثة*"،ص 112.

وفي الفصل الثاني من كتاب "**الخطاب العربي المعاصر**" انتقد الجابري موقف كل من السلفي والليبرالي والماركسي من التراث، وانتهى إلى أن الأصالة والمعاصرة تتلخص في التحرر مما اسماه "بالنموذج السلف" أي من كل نظرة سلفية سواء كانت ليبرالية أو ماركسية أو سلفية «السلفي الليبرالي وجميع الأسماء الإيديولوجية العربية الأخرى لا تستطيع (...)، نحن العرب جميعا لا نستطيع (...)، أن نفهم ولا أن نعي ولا أن نمارس الأصالة والمعاصرة، لا نستطيع أن نجدد فكرنا ولا أن نشيد حكما للنهضة "مطابقا" مادمنا محكومين بسلطة النموذج السلف سواء كان التراث أو الفكر المعاصر أو شيئا منهما.

نعم الإنسان بطبيعته يفكر من خلال نموذج، ولكن فرق بين نموذج يؤخذ كـ "رفيق" للاستئناس به وبين نموذج يؤخذ كـ "أصل" يقاس عليه. النموذج فيما يتخذ أصلا سلفا يصبح سلطة مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات احتواء وتفقدها شخصيتها واستقلالها...وإذن، فما يجب البدء به هو معرفة الذات أولا، هو فك أسرها من قبضة النموذج - السلف، حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملا نقديا. وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معا».[92]

يتضح مما سبق أن الدكتورعابد الجابري يسعى إلى وضع ثوابت متينة لموقف جديد من التراث، موقف مؤسس على نوع من المرونة في التعامل معه عبر وسيلة نقدية فعالة مع الحرص على إقامة مسافة أو فاصل معقول بين الدارس والمدروس (التراث) لتلافي صفة السلطة والهيمنة التي يملكها

---

[92] ـ د. محمدعابد الجابري : "***الخطاب العربي المعاصر***"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 1982، ص56 ـ 57.

هذا الأخير تجاه ذواتنا وبالتالي العمل على "تشيئته" ، كما يقولون ، وتجريده مما يتمتع به من القداسة والتأثير. ومن هنا نلمس في كتاباته التراثية حملة قوية ضد النزعة السلفية التي يراها مؤسسة ابستمولوجيا على طريقة في التفكير نعتها بقياس الغائب (المستقبل) على الشاهد (الماضي). هذا القياس يعتبره الأستاذ الجابري العائق الأول في وجه النهوض بالفكر العربي الإسلامي، وبالتالي فإنه يدعو إلى إقامة قطيعة ابستمولوجية مع الفهم السلفي للتراث عبر إخضاع العقل العربي لعملية نقد وتفكيك صارمين واستئصال الثابت البنيوي (قياس الغائب على الشاهد) من الجذور. لكن الجابري يرى أن هذا المشروع الطموح لن يتحقق إلا بالاستعانة بمنهج يقوم على معالجة التراث معالجة بنيوية تاريخية وإيديولوجية.

2.1 ـ استغراب على مستوى المنهج.

إذا كان الأستاذ عابد الجابري لم يذخر جهدا في توجيه اللوم لاصحاب "النموذج السلف" في دراسة التراث ونعتهم بالتقليد والتبعية والذوبان في شخصية الآخر، فلم، يا ترى، يسمح لنفسه باستخدام الطرق والأدوات المنهجية الغربية المنتمية إلى العالم الغربي الليبرالي في تحليل وفهم التراث العربي الإسلامي؟ ألا يعبرهذا عن تناقض صارخ؟

يقول الأستاذ عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث":« كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟ تلك هي مهمة المنهج الذي نقترحه هنا. إنه منهج تحليلي، ولكن لا بمعنى رد المركب إلى البسيط أو البسائط التي يتألف منها، كما يفعل العالم الكيميائي حين يحلل الماء، وهو مركب، إلى العنصرين البسيطين اللذين يتألف منهما: الأكسجين والهيدروجين، لا. إن التحليل في المنهج الذي نمارسه شيء آخر مختلف تماما: إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى. وإذا كان صحيحا أن لكل مركب بنية فإن تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية: تحليل المركب يعني عزل العناصر التي يتألف منها وفرزها، في حين أن تحليل البنية معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقة الثابتة في إطار بعض التحولات. إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بـ "التفكيك": تفكيك العلاقات الثابتة

في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات. وهذا يندرج تحته، كما هو واضح، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثأوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسر مغلق، كميدان للامعقول مستغن عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله»[93].

ويقول أيضا: «لابد من التمييز بين خطوات ثلاث في البحث،من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث:

الخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت يغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد. هذا يقتضي محورة فكرة صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار...) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها): يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة... يجب وضع كل ذلك القوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

---

93 ـ د. محمد الجابري : *التراث والحداثة*" ... ص 47 ـ 48.

والخطوة الثانية هي التحليل التاريخي. ويتعلق الأمر أساسا بربط فكرة صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. إن هذا الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيالوجيته، وضروري لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه.

أما الخطوة الثالثة فهي الطرح الايديولوجي، ونقصد الكشف عن الوظيفة الايديولوجية، الاجتماعية والسياسية، التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إن الكشف عن المضمون الايديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخية إليه»[94].

وجاء في كتابه "الخطاب العربي المعاصر" سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو "قراءات" مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى "كانت" أو "فرويد" أو "باشلار" أو "التوسير" أو "فوكو" بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر **لا يتنفس** بدونها»[95].

---

[94] ـــ د. محمد عابد الجابري: ***التراث والحداثة***" ، ص 31 ـــ 32.

[95] ـــ د. محمد عابد الجابري: ***الخطاب العربي المعاصر***" ، ص12.

إذا ما تم احصاء عدد الكلمات الواردة في كتاباته التراثية والمتعلقة بالبنيوية (بنية ـ بنيات ـ بنى ـ بنيوي ـ إلخ) نجدها تربو على المآت لما يدل على أن كاتبنا أكثر ما يكون متأثرا بالمنهج البنيوي. ولعل من المناسب تقديم صورة عن البنيوية قبل الوقوف على بعض الأخطاء التي وقع فيها الكاتب من جراء تطبيقه للمنهج البنيوي على التراث العربي الإسلامي.

أكد (روجيه باستيد) في ندوة أقيمت سنة 1960 في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس تحت عنوان «مصطلح البنية واستعمالاته في العلوم الاجتماعية»، بأن لفظ "بنية" استعير في البداية من الهندسة، وبقي حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي محتفظا بمعناه الاشتقاقي والذي يفيد حسب قاموس (ليتري): «الشكل أو الأسلوب الذي بنيت وفقه بناية معينة». ثم استخدمه النحويون وعلماء التشريح. وفي القرن التاسع عشر الميلادي حلل (هربرت سبنسر) النظام الاجتماعي بلغة البنيات والوظائف. وأثار (راد كليف براون) قضية التشابه بين البنية العضوية والبنية الاجتماعية. ومن ناحية أخرى تأثر (لويس موكان) في تحليله البنيوي لقبائل إيروكوا البدائية ببنيوية كل من (ماركس) و(انجلز).

ولما شرع (كلود ليفي ستراوس) في صياغته لفكره البنيوي كان مستلهما اعمال كل هؤلاء بالاضافة إلى علم اللغة وعلم النفس.

ومن "البنى الأولية للقرابة " إلى " الفكر المتوحش" ومن "المدارات الحزينة" إلى "المطبوخ والنيئ" ومن " أصل آداب المائدة" إلى "من العسل إلى الرماد" حقق ليفي ستروس تحويل النموذج الألسني، منتقلا من نظرية في

اللغــة إلى نظرية في القرابة إلى نظرية في العقل إلى نظرية في الاسطورة منتهيا إلى نظرية عامة في المجتمعات.

بل إن كتابا آخرين وسعوا تطبيق هذا النموذج حيث شمل النقد الأدبي والاقتصــاد والسياسة والتاريخ. فقد استعمل الاديب الفرنسي (رولان بارت) المــنهج البنــيوي في كتاباته الأدبية والنقدية، ومال (جاك لاكان) إلى نفس الاتجــاه فــي علــم الــنفس والتحليل النفسي، كما اكتسحت البنيوية المجال البيداغوجــي ومجــال الهندســة المعماريــة وعلــم الاجــتماع والفلســفة والانتروبولوجيا التى اثرت فيها تأثيرا عميقا.

ومــن ناحــية أخرى، فإن البنيوية نظرية تعتبر اللغة مجموعا مركبا تتمــتع فــيه العلاقات بين الالفاظ بأهمية كبيرة، كما انها نظرية تضع الكائن البشري في المرتبــة الثانية بعد البنيات الاقتصادية (التوسر)، أو الاجتماعية – الانتولوجية (ليفي ستراوس) أو التحليلية النفسية (لا كان) وهي في الأخير رد فعل ضد الوجودية من جهة وفلسفة التغيير الجذري من جهة أخرى.

«وتتميز البنيات بكونها تستطيع أن تضبط نفسها، هــذا الضبط الذاتي يؤدى إلى الحفاظ عليها، وإلى نوع من الانغلاق. وتعني هاتان الخاصيتان أن الــتحويلات الملازمة لبنية معينة لا تؤدي إلى خارج حدودها ولكنها لا تولد إلا عناصر تنتمي دائما إلى البنية وتحافظ على قوانينها، وهكذا وبهذا المعنى تــنطوي البنــية على نفسها، ولكن هذا لا يعني أن البنية المعنية لا تستطيع الدخــول في شبكة على شكل بنية فرعية ضمن بنية أخرى أوسع مجالا»[96].

ويــرى (جــان بياجيه) أيضا أن الحلم الأكبر لكثير من البنيويين هو تثبيت البنيات فوق دعائم لازمانية شبيهة بدعائم الانظمة المنطقية الرياضية.

---

96 — J. Piaget "*le structuralisme*" Ed. puf Paris 1968. p13

إن المقولة الأساسية في المنظور البنيوي ليست هي مقولة الكينونية بل مقولـــة العلاقـــة. والاطـــروحة المركـــزية للبنيوية هي أسبقية العلاقة على الكينونة، وأولوية الكل على الاجزاء. فالعنصر لامعنى له إلا بعقدة العلاقات المكونـــة له، ولا سبيل إلى تعريف الوحدات الا بعلاقاتها فهي أشكال وليست جواهـــر، ولأجل هذا فإن ما يدخل في الاعتبار ليس الوقائع وإنما العلاقات بين الوقائع. وبما أنه واضح كـــل الوضوح بأن الواقعة لها معناها وبدونه لا يمكـــن تحديد ما هيتها، فإن ليفي ستروس يتذرع بالألسنية من أجل الخروج مـــن أسر اللامنطق الذي يقع فيه. ومن تعاليم الألسنية أن الأصوات لامعنى لهـــا، والمعنى هو للكلمة المؤلفة من تمازجها. ويمكن أيضا فهم المعنى الذي أعطـــاه ليفي ستراوس لبنياته من خلال التفسير الانتروبولوجي التالي: «إذا كـــان النشاط اللاواعـــي للذهن يشتمل على فرض الأشكال على المضمون، وإذا كانـــت هـــذه الأشكال هي نفسها أساسا لجميع الإذهان القديمة والحديثة، البدائية والمتمدنة ــ كما تبينه دراسة الوظيفة الرمزية بكثير من الوضوح في تعبـــيرها عـــن نفســـها عبر الكلام ــ فيجب ويكفي الوصول إلى البنية غير المتوعية الكامنة تحت كل مؤسسة وتحت كل تقليد وذلك للحصول على مبدأ للتفســـير يصـــلح للمؤسســـات أخرى وتقاليد أخرى، شرط أن ندفع بالتحليل بعيدا»[97]

إن البنـــية في نظر (ك.ل. ستروس) نظام آلي له آلياته الخاصة التي تعمل بطريقة رمزية لاشعورية بحيث يمكن القول بأن كل بنية لابد أن تكون "بنـــية تحية" لأنها في صميمها آلية لاشعورية تكمن خلف العلاقات المدركة،

---

97 — C.L. Strauss: "*Anthropologie structurelle*" Ed. Plon Paris 1976 p. 28

وتعمل من وراء الوعي المباشر للافراد. وهذا يجعلنا نستنتج أن الأفراد يسلكون سلوكا جبريا.

لكن ماهي العلاقات بين البنيات والعقل؟ وهل تصدر البنيات عن العقل، بل كيف يتصور ك. ل. ستروواس العقل في هذا الاطار؟

في هذا الصدد يقول ج. بياجيه: «إن البنيات ليست جواهر صورية ذلك أن ل. ستراوس ليس فينومينولوجيا ولا يؤمن بالمدلول الأولي ل "الأنا" أو التجربة المعاشة" أما الصيغ التي تعاود بلا انقطاع فهي إنما تصدر عن "العقل" أو عن عقل إنساني مماثل دوما لنفسه، ومن هنا أوليتها على العامل الاجتماعي (على عكس أولية العامل الاجتماعي على العقل الذي ينتقدها عند دور كايم) وعلى العامل العقلي (ومن هنا التسلسلات المنطقية التي تربط فيما بين العلاقات العقلية) وبالأحرى الجهاز العضوي الذي يفترض بحق تفسير الانفعال الشعوري ولكنه ليس مصدر البنيات. غير أن المسألة تزداد حدة: ماهو نمط وجود العقل أو الذهن إن لم يكن اجتماعيا أو عقليا أو عضويا؟»[98].

ويتابع جان بياجيه معبرا عن رأي ل. ستراوس في هذه النقطة : «إذا أمكن القول بأن أي سياق حيوى هو سياق "معقل" فيمكن القول بأن الحياة، هي حياة هندسية... ونستطيع أن نذهب اليوم في التأكيد بأنه، أي العقل، يعمل في نقاط عديدة جدا مثل آلة أحيائية أو "ذكاء صناعي". لكن من هذا المنظور ماذا يصبح العقل الإنساني المماثل لنفسه دائما؟ يقول ك. ل. ستراوس: ليكن البرهان استمرارية " الوظيفة الرمزية". ونعترف بأننا لم نفهم

---

98 _ "*le structuralisme*" ، ص 91. J. Piaget

مبدأ ما الذي يبقى هذا «العقل معزرا إذا جعلنا منه مجموعة تصورات دائمة عوضا عن نتاج مستمر لبناء ذاتي متواصل»[99] .

ويشكل مفهوم اللاشعور عنصرا أساسيا في المنظومة البنيوية. كما أن ليفي ستراوس كثيرا ما صرح بأنه مدين في فكرة لبعض أعمال فرويد المتعلقة بالتحليل النفسي. وركز على العلاقة القوية بين صفة الخفاء المميزة للبنيات الاجتماعية والجانب اللاشعوري في شخصية الفرد. إذا كان فرويد يعتبر مجال اللاشعور مستقلا عن الارادة الشعورية، فإن ليفي ستراوس يعتبر البنيات الاجتماعية مستقلة كذلك عن الوعي الذاتي يقول ل. س: «إننا مضطرون لأن نتصور البنيات الاجتماعية بوصفها مواضيع مستقلة عن وعي الناس لها (مع أنها هي الناظمة لوجودهم) وباعتبارها قابلة لأن تختلف عن الصورة التي يكونونها عنها اختلاف الواقع الفزيائي عن التمثيل الحي الذي تكونه عنه الفرضيات التي نصوغها بصدده».[100]

وانطلاقا من كونه يرى بأن اللاشعور هو أساس معقولية واتصال الظواهر الطبيعية، فإن بعض المفاهيم مثل "اجتماعى"، "رمزى"، "نسقي" و"لاشعوري" تتداخل فيما بينها وينطوي بعضها على البعض الآخر، بالإضافة إلى أن اللاشعور يظل القاعدة الأساسية ويلعب الدور المهين. «إن اللاشعور الذي يتكلم عنه ليفي ستراوس هو أساس تكوين العقل، ولا يوجد

---

[99] ـ المرجع السابق ص 93. J. Piaget

[100] ـ C.L. Strauss. "*Anthropologie structurelle*" ، ص 40 .

تحت سيطرة الشعور بالرغم من أن هذا الأخير يدرس ويبحث في اللاشعور. واللاشعور طبيعي لأنه عام وشامل»[101].

يقـول ل. سـتراوس بصدد تعريفه للاشعور في اطار فكره البنيوي وحيـث يـتجلى تأثـره بمدرسة التحليل النفسي: «يشكل اللاشعور مجموعة القوانيـن الباطنية التي تشرف على الاتصال الرمـزي، ومن ناحية أخرى فـإن وظـيفة اللاشعور تتعين في فرض وإملاء قوانين بنيوية وهذه القوانين تستمد قوتها من الغرائز والانفعالات والذكريات. وإذا كان الأنا الأعلى يمثل المعجـم الفردي حيث تتراكم المفردات المتعلقة بالحياة الشخصية لكل واحد مـنا فإن هذه المفردات لا تكتسب أي معنى سواء بالنسبة لنا أولغيرنا إلا بعد أن يقوم اللاشعور بتنظيمها وصياغتها على شكل خطاب»[102].

إن القـول بأن للبنيوية رسالة علمية: لأن النشاط الذي تقوم به يندرج تحت باب "النظر" أو "الابستمولوجيا " اكثر مما يندرج تحت باب "الفلسفة" أو "الايديولوجـيا"، إنما هو في الحـــقيقة قول ناقص لا يضع بيـن أيـــدينا سوى "نصـــف الحـــقيقة "! والـــسبب في ذلك أن البنيوية (كما لاحظ الكثـيرون) تنطوي على منظور فكري خاص يحمل في طياته انقلابا فلسفيا حقيقـيا، ويمـثل ثـورة كوبونيقـية من نوع جديد: نظرا لأن من شأن هذا المـنظور البنيوي أن يجعل من "الذات" مجرد "حامل" لا تتركز عليه "البنية" (أو "البنـيات")، كما أن من شأنه أيضا أن يحيل "التاريخ" إلى محض تعاقب اعتـباطي لـبعض "الصور" (أو "الأشكال"). ولعل هذا ما عبر عنه (ميشيل

---

[101] — Y. SIMONIS: Clande levi - strauss ou la passion de l'inceste", Aubier Montaigne 1968 p.44.

[102] — المرجع السابق ص 224: C.L. strauss

فوكــو) نفسه حين ذهب إلى: أن النقطة التي شهدت هذه القطيعة إنما تقع ، علــى وجه التحديد ، يوم كشف لنا ليفي ستراوس ــ بالنسبة إلى المجتمعات ــ و(ج.لاكــان) ــ بالنســبة إلى اللاشعور ــ عن وجود احتمال كبير في أن يكون "المعنى" مجرد تأثير سطحي، وعندما بين لنا كل منهما أن ما قد وجد قبلــنا، وأن مــا يدعمــنا في المكان والزمان، إن هو إلا "النسق" أو "النظام لاغير.

يقول محمود أمين العالم: «والكتاب {**العقل السياسي العربي/ للجابري**} فــي الحقــيقة بتركــيزه على المسار العام العربي الإسلامي وإغفاله لبعض الظواهــر السياســية والاجتماعية .....يكاد يقلص هذا التاريخ ويفقده طابعه التاريخــي، ويضفي عليه نوعا من الاستمرارية التاريخية. فهو يثبت طوال الــتاريخ بنى محددة مما يطبع التاريخ بطابع المماثلة والمقابلة والثبات...... وهــو مــا يكشــف عــن اســتمرار غلبة التوجه البنيوي في منهج دراسته التاريخية»[103].

---

[103] ــ د. محمد عابد الجابري: "*التراث والحداثة* " ،القسم الثالث، مناقشات ص346.

2.2 ـ الانتصار للعقلانية الغربية.

العقلانية مذهب فلسفي ينطلق من كون العالم بنوعيه الميتافيزيقي والمادي لا يمكن إدراكه إلا بالعقل وحده، باعتباره الأداة الرئيسة للمعرفة. والعقلانية أيضا مذهب قديم في البشرية، يبرز أشد ما يبرز في الفلسفة اليونانية وخاصة عند سقراط وأرسطو. ولقد بقيت هذه الفلسفة مؤثرة في الفكر الأوربي زمنا ليس بالقصير حتى ظهرت المسيحية فغيرت مجرى ذلك الفكر تغييرا جذريا حيث أبعد العقل وحل محله المنطق الكاثوليكي الكنسي بأغلاله وقيوده. وقد تمخض هذا المذهب في العصور الحديثة عن الصراعات الفكرية والعقدية التي رافقت تطور الفكر الأوربي منذ عصر النهضة. والعقلانية تمثل أحد الأسس التي قامت عليها الحضارة الأوروبية، كما شكلت الوقود الأساسي للثورات الصناعية والاجتماعية والسياسية.

وترتبط العقلانية الأوربية تاريخيا بالفيلسوف الفرنسي "ديكارت" (1596ـ 1650). وكان الفيلسوفان "سبينوزا" و"ليبنز" من أشد دعاتها المتحمسين لها، ولقد حاول الفيلسوف "كانت" (1724-1804)التصدي لها وانتقدها في كتابه "**نقد العقل الخالص**"، إلا أنها انتعشت من جديد بفصل ازدهار "مدرسة هيجل" في النصف الأول من القرن التاسع عشرالميلادي.

«وإذا كان يمكن لنا أن نعتبر قول ديكارت سنة 1637 :"أنا أفكر، إذا أنا موجود" شعار هذه المدرسة، فإن هذه البداية، كانت بداية لتحويل العقل من سلطة الكنيسة والحجة، وسلطة أرسطو وتوما الأكويني، ومن سلطة السلطان السياسي والبابا الروحي. العقل صاحب الحكم، ولا حكم غيره. والعقل الذي يقرر بحث كل شيء ، يبحث في سلطة الكنيسة والدين، كما يبحث سلطة السلطان. وهنا وصل ديفيد هيوم (1911-1976)في بريطانيا،

وبول هولباخ في فرنسا إلى الإعلان "أن لا أساس في العقل بتاتا للإيمان بالله". وهنا وصل لوك (1632-1704) إلى "محاولة عن الحكومة المدنية" ومنتيسكيو(1679-1755) إلى "روح القوانين"، وجان جاك روسو (1712-1778) إلى "في العقد الاجتماعي". وهكذا انتقلت العقلانية، من نقد الأفكار، إلى نقد المؤسسات التي تحمي هذه الأفكار، وأهمها الكنسية والدولة. وفي هذه المعركة ولدت فكرة العقد الاجتماعي، وإرادة الشعب، وأسقطت أطروحة الحق الالهي في السلطة، وحق السلطة المطلقة.

إن العقلانية لم تكن صراع أفكار فقط، ولا ولدت في عالم الأفكار. كان العالم القديم، عالم القرون الوسطى يسقط، وكان عالم جديد ينهض، وكانت قوى العالم الجديد، هذه تنطلق من عقالها. إن حركة الانطلاق هذه ولدت العقلانية. كان العالم القديم، عالم الإقطاع، والكنيسة، وتوما الأكويني، أما العالم الجديد فهو عالم اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الجديد ، وقيم الدولة القومية، واكتشاف الطباعة. ومع ولادة هذا العالم الجديد، كان الفكر العقلاني يزدهر، ويسقط أغلاله، ويسقط معها مخلفات العصور الوسطى المتراكمة.

إن ولادة القوى الاجتماعية الجديدة ولد معه هذه الأفكار الجديدة. ولقد رافق الصراع الفكري صراع سياسي حاد، وكسبت القوى الجديدة معارك فاصلة، مثل الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا، والثورات في انجلترا حيث قطع رأس الملكة ، وقام أول برلمان حقيقي. ويجب أن ندرس هذه الفكرة جيدا، لأن العقلانية، تولد مع قواها، وتنتصر بانتصار قواها.

إن العقلانية، وهي بشكلها الذي نتحدث عنه، غريبة، ارتبطت بقيام الدولة الرأسمالية في الغرب. ثم انتقلت إلى العالم. ولكنها، بدأت مدارس

واتجاهـات، وانتهت كذلك. وإذا كانت في ميدان العلوم قد ظلت تتقدم، وبلا توقـف، فإنهـا في ميدان الفلسفة والسياسة، شهدت تحولات وتقلبات كبيرة. ويعود هذا التقدم في العلوم، إلى أن البرجوازية، كانت بحاجة لامتلاك التفوق فـي كـل ميادين، لتملك السلاح المتفوق، ولتطور آلية انتاج السلع، فتبقى مسيطرة على الأسواق.

أما في الفلسفة، فإن مواصلة تطور الفكر العقلاني، كانت ستفقد القوى البورجوزاية الحاكمة القدرة على الاحتفاظ بالسطلة، ومقاومة أعدائها الجدد : البرولـتاريا فـي الـبلدان الصـناعية، والفلاحـون الفقراء وحلفاؤهم في المسـتعمرات والبلدان التابعة. ولذلك ولدت الأفكار العرقية التي تفلسف حكم القوة والاستيلاء على المستعمرات ومن ذلك النازية والفاشية والصهيونية.

وأما في السياسة، فإن العقلانية التي ولدت نظريات العقد الاجتماعي وفصل السلطات، وارادة الشعب، أباحت اتجاهات فيها احتلال المستعمرات، وتأييد القوى والأنظمة القمعية في "العالم الثالث" ومحاربة القومية في البلدان النامية، وشن « الحروب المقدسة » على الشيوعية.».[104]

يتضـح مـن هذا التمهيد أن العقلانية مذهب فلسفي وتصور للكون والحـياة ظهـر في أوربا الحديثة انطلاقا من عصر النهضة. وهو مذهب يجسد بالأساس منطق الأوربين ونظرتهم الفلسفية للوجود.

والآن أقتطف من كتابات الأستاذ عابد الجابري بعض النصوص التي يدعـو فيها إلى العقلانية ثم أناقشها وأحلل الروح الاستغرابية التي تسري في كيانها.

---

[104] ـ ناجـي علـوش: *العقلانية في الممارسة السياسية العلمية*" ، مجلة الوحدة ، عدد 51، دجنبر 1988 ، ص 146 ـ 147.

يقــول الدكتور الجابري: «ينبغي إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانــية وبــروح نقدية... والتعامل العقلاني النقدي مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة».[105]

ويقــول أيضا: «ونحن نعتقد أنه مالم نمارس العقلانية في تراثنا ومالم نفضــح أصـــول الاستــبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأســيس حداثــة خاصــة بــنا. حداثــة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد منفعلين».[106]

وجاء في حوار أجرته معه مجلة "**الثقافة الجديدة**" المغربية، قوله: «إذا نظــرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذه الزاوية، نجد أنه يفتقد هــذا العنصــر الفلســفي الذي يجعل منه فكرا يتحدث عن الممكن في إطار شروط تحقيقه، إن الخطاب النهضوي العربي المعاصر (سواء كان سلفيا أو ليبرالــيا أو حتى ماركسيا) يفتقد ما يكفي به العقلانية، مما يعني أن ضرورة الفلســفة فــي الفكر العربي الراهن، في تقديري، تعادل ضرورة العقلانية، ضرورة العقلنة».[107]

يرى الأستاذ الجابري أن تاريخنا الثقافي لم يكتب بعد، وبتعبير أخر لم يــدون بطريقة مفيدة وايجابية أي نقدية وعقلانية. ومن هنا فهو يرى أنه إذا أردنــا أن نعيد كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، فلا سبيل

---

105 ــ د. محمد عابد الجابري "*اشكاليات الفكر العربي المعاصر*" ، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر ، الدار البيضاء ، 1989 ص 35.

106 ــ "*التراث والحداثة*" المرجع السابق ص17.

107 ــ نفس المرجع ص 242.

إلى ذلك سوى استعمال وتوظيف المناهج والمفاهيم العلمية المعاصرة. معنى ذلك أنه يستحيل علينا فهم ذاتيتنا وتراثنا مالم نستعمل "نظارة" غيرنا.

بيد أنه إذا كانت المناهج العلمية المعاصرة قد افرزتها الحضارة الغربية لتتخذها ـ بالأساس ـ أداة لفهم وتحليل ثقافاتها الأوربية، أي أن هذه المناهج تم وضع هندستها وشكلها ليتناسب مع تلك الثقافات، فكيف يتأتى لنا استعمالها لتحليل ثقافتنا الذاتية؟

قد يجيب الأستاذ الجابري بقوله: «إن مفاهيم العلوم الإنسانية في الغرب ترتبط بالمرجعيات التي تؤسس الثقافة الغربية والفكر الغربي، ولكنها في ذات الوقت تعبر عن واقع انساني عام. فإذا استطعنا أن نربط هذه المفاهيم بمرجعياتنا أي أن نبيئها (من البيئة) في محيطنا وثقافتنا فإنها ستصبح ملكا لنا».[108]

هذه الإجابة وجيهة ومنطقية إلى حد ما، ولكن كيف السبيل إلى هذه "التبيئة" (إن صح التعبير) وهل وضع لها كاتبنا إطارا نظريا أو خطة منهجية دقيقة ومناسبة. كلا إنما نجده في كتاباته يتبنى كل ما يجذبه ويستلبه ويأسره من مفاهيم وتصورات غربية ولا "يبييء" منها شيئا. من ذلك قوله «سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو "قراءات" مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى "كانت" أو "فرويد" أو "التوسير" أو "باشلار" أو "فوكو" بالاضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها»[109]...{؟!!}

[108] ـ د. محمد عابد الجابري: *"التراث والحداثة"* ، ص 287.

[109] ـ د. محمد عابد الجابري:" *الخطاب العربي المعاصر*" ، المرجع السابق ص12.

أو قولـه: «استعرت عبارة الاستقلال التاريخي للذات من غرامشي».[110] لابأس من تبين المقصود من تلك العبارة من خلال سياق "استعارتها". يقول الدكتور الجابري: «هيمنة النموذج السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف "الايديولوجي" في التغطية على جوانب النقص في "المعرفي"، جوانب النقص في المعرفة بالواقع... تلك هي الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر أبرزناها منفصلة بين ثنايا الفصول السابقة. وعدنا فأكدنا على ترابطها البنيوي في هذه الخاتمة. وسواء اعتبرنا هذه الخصائص المترابطة سببا أو نتيجة فان هناك واقعة أساسية لابد من ربطها بها. ربط علة بمعلول أو معلول بعلة، هذه الواقعة هي افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ماعبر عنه غرامشي ب "الاستقلال التاريخي التام" أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال.

إن الافتقاد إلى "الاستقلال التاريخي التام" يجعل الوعي ، وبالتالي الخطاب المعبر عنه، محكوما بنموذج-سلف، أو مشدودا إلى البحث عنه. والعكس صحيح أيضا: فهيمنة النموذج- السلف ورسوخ آلية القياس في الفكر يجعلان الذات عاجزة عن تحقيق استقلالها التاريخي إزاء "الآخر".. مهما كان هذا الآخر من القوة أو الضعف. وإذن فالمهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق "الاستقلال التاريخي التام" للذات العربية، فبه، وبه وحده، تتحرر من الانسياق وراء أي نموذج، وبه، وبه وحده، تتحرر من آلية القياس التي تشدها دوما إلى نموذج ـ سلف، إلى "أصل" فكيف السبيل إذن، إلى تحقيق " الاستقلال التاريخي" للذات العربية؟سؤال لابد

[110] ـ د. محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة" ، ص282.

من إعادة صياغته بالشكل الذي يتجه به إلى الواقع المعطى وليس إلى الواقع المأمول وحده. إن البحث عن "السبيل" يجب أن يكون انطلاقا من واقع معين، واقع حاضر وليس من واقع غير معين، واقع "الحلم" والأمل. وإذن فالسؤال يجب أن يطرح أولا بالصيغة التالية :

ما الذي افقد ويفقد الذات العربية استقلالها التارخي التام ؟

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الجواب عن هذا السؤال قد تردد في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، أي في كل فقرة من فقرات الخطاب العربي الحديث والمعاصر: إنه ال "نحن " و "الآخر". انه النموذجان اللذان يتجاذبان الذات العربية منذ بدء يقظتها الحديثة : النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوربي. وإذن فسبيل تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية هو التحرر من النموذجين معا، أعني التحرر من سلطتهما "السلفية" سلطتهما المرجعية»[111] .{؟؟ !}.

هكذا "يبييء" و"يستنبت" كاتبنا الدكتور عابد الجابري مفاهيم ومقولات العلوم الإنسانية والفلسفية ويستعملها كمعاول لهدم الثقافة الإسلامية.

والحقيقة أنه بدلا من موقف الاستغراب والذوبان الذي اتخذه الجابري إزاء هذاه المفاهيم والتصورات والمقولات، ينبغي التفكير بكل أناة وروية في رسم خطة حكيمة للاستفادة منها، خطة تأخذ بعين الاعتبار ــ بالدرجة الأولى ــ شروط الخصوصيات الثقافية الإسلامية الاصيلة، وتعمل على صياغة ما يصلح لنا من تلك المفاهيم صياغة ملائمة ومنسجمة مع روح الحضارة الإسلامية. وبهذه المناسبة تجدر الإشارة إلى أن مشروع "أسلمة

---

[111] ــ د.محمد عابد الجابري: "*الخطاب العربي المعاصر*" ،ص 188.

المعـــرفة" الذي يقوم به "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" محاولة رائدة وجادة في هذا المجال[112].

وفـــي الـــنص الثانـــي يرى الجابري أن ممارسة العقلانية في تراثنا تقتضي "فضح أصول الاستبداد ومظاهر هذا التراث"، وكأن هذا الأخير عدو مستبد وقاهر ينبغي التخلص منه بالقضاء عليه. ولعل كاتبنا قد تقمص الروح النقدية التي نجدها عند بعض كتاب النهضة الأوربية وكثير ممن أتوا بعدهم مـــن الذين حملوا على المسيحية والكنيسة التي وصفوها بالاستبداد. فالتقارب والـــتماثـــل بيـــن الموقفين واضح وجلي وعندما يتسنى لنا "فضح الاستبداد ومظاهـــره" فـــي تراثـــنا ونجـــرده من كـــل قداســـة وتعـــظيم، فإننـــا سنضـــع عنا أغـــلال الماضي وقيوده وسنصبح قادرين على "تأسيس حداثة خاصـــة بنا" ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة. لكن هل نستطيع فعـــلا أن "نؤســـس حداثـــة خاصة بنا منسجمة مع ذواتنا" والحال أننا تبرأنا واتهمـــنا وعادينا رصيدنا الثقافي والحضاري، بل رمز هويتنا أي تراثنا؟ ثم هـــذا "الانخـــــراط" -الذي يدعو إليه الجابري بعد أن نكون قد تجردنا من مقوماتـــنا التراثـــية- فـــي الحداثة المعاصرة العالمية، ألا يعني الذوبان في الحضارة الغربية التي تتبجح بكونها حضارة عالمية؟.

ويـــتمحور النص الثالث حول أهمية العنصر الفلسفي والمزاوجة بين الفلســـفة والعقلانـــية. ودعوة الجابري إلى الاهتمام القوي بالفلسفة تتلائم مع تفكيره الاستغرابي لكونه يعلم بأن الفلسفة الأوربية الحديثة انطلاقا من عصر النهضـــة لعبـــت دورا أساسيا في إنزال الهزيمة بأنصار المسيحية والتراث

---

[112] ـــ انظر على سبيل المثال والتعريف: "*الوجيز في إسلامية المعرفة*" المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط ،1988.

الأوربـــي. ومـــن هـــنا فـــإن زرع مفاهيم هذه الفلسفة وأدواتها النقدية في المجــتمعات الإســلامية سيســاعد علـــى تهميش التراث العربي الإسلامي واضــعاف صورته المقدسة. كما أن تسليط الأضواء على الفلسفة الإسلامية والعمــل على إحيائها سيجعل منها أهم شيء يتميز بها تراثنا وبالتالي يعتبر أهلا للعناية والدراسة.

يقول الأستاذ الجابري:« "العقل السلفي" إذن ،مكبوح الجماح مردود "الشــطط"، لاينــتج العلم، بل هو "صديق" له فقط، يبحث في "أسرار الكون" ولكن مع "احترام الحقائق الثابتة.." إنه "عقــل الماضي". لا بل "العقل السني" الــذي "ردع" و "كــبح" مســيرة "نهضة" الماضي التي شيدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء.

وهكذا ف "تحرير الفكر" في المنظور السلفي عموما، لايعني الخروج به من الدائرة التي كان يتحرك داخلها أثناء عصر "الانحطاط"، عصر ما قبل النهضــة، بــل يعنــي فقط إعادة موضعته داخل هذه الدائرة نفسها. وبعبارة أخــرى: لقــد فكــر الشــيخ فــي "تحريــر الفكر" داخل الحقل المعرفي – الإيديولوجــي القديــم وضمن اشكاليته. إن مفاهيم :"التقليد" و "طريقة سلف الأمــة" ، و "ظهور الخلاف" و "الينابيع الأولى" و "موازين العقل البشري" و "شطط العقل...." كل هذه المفاهيم كانت، ولا تزال، عناصر أساسية في بنية فكــرية ثقافــية هــي ذاتهــا تلك التي كانت سائدة من قبل، والتي كان من المفــروض أن تــنطلق النهضة من كسرها وتشيد أخرى مكانها. هنا أيضا، وفــي مجال "الفكر" كذلك تصبح النهضة هي " بعث ما مضى، لا خلق شئ جديــد". ليس هذا وحسب، بل إن عبارة "قبل ظهور الخلاف"، ذات دلالة في هــذا الصــدد. ذلــك لأن "تحرير الفكر" بالرجوع به مرحلة ما قبل "ظهور

الخلاف" ـ في التاريخ العربي الإسلامي ـ معناه الرجوع به إلى مرحلة ما قبل "ظهور العقل" في الحياة الفكرية العربية الإسلامية. وتلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه ـ على الصعيد الايبستيمولوجي ـ العبارة المتوارثة منذ الامام مالك :"لايصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" والتي كانت ولازالت شعار لكل رؤية إصلاحية سلفية»[113].

ومما يستنتج أيضا من مضمون النصوص الثلاثة أن الجابري يعاني فكريا وطأة قوة القداسة التي يتميز بها تراثنا العربي الإسلامي بالرغم من الوضع المتردي للثقافة العربية الإسلامية. وسبب هذه المعاناة والمكابدة يكمن في كونه يعي كل الوعي أن ثبات روح التراث ومبادئه في ذاكرة المسلمين يشكل العقبة الكؤود في وجه مشروع العقلانية كما يتصورها.

وفي هذا الصدد نستمع إلى كلام محمد جسوس **في " ثورة العقلانية العربية واقع وآفاق"**: «إن الحركة العقلانية الأوربية كانت تعتمد على شروط. هذه الشروط كانت في انهيار مجالات المقدس، أو انهيار التجليات التاريخية والمجتمعية للمقدس... فالحركة العقلانية في أوربا برزت في ظروف أصبحت فيها الكنيسة عاجزة عن تسيير المجتمع وعن تأطير كل الديناميات وكل الفعاليات الجديدة التي أبرزها المجتمع....

إن من أهم أسباب بروز العقلانية تضاؤل المقدس داخل المجتمع، هذا هو الشرط الأول. والشرط الثاني هو بروز قوى جديدة لها قدرة على الاكتساح، لها مشروع طبقي أو مشروع حضاري بعيد المدى، تستعمل العقلانية كأداة للمزيد من تحطيم ما تبقى من النظم السابقة، ومن رواسب

---

[113] ـ *"الخطاب العربي المعاصر"* ، ص 35 ـ 36.

المقـدس ... كي تبني التاريخ كما تريده هي، لا التاريخ كما كان يؤدى إليه نــوع من الطروحات التقليدية أو نوع من الطروحات التراثية. أود أن أشير إلى أنه لا العنصر الأول ولا العنصر الثاني لم يتجليا بعد، أو لم يتجسدا بعد مما يكفي من الوضوح في الوطن العربي(...)

وفـــي رأيـــي أن المد التراثي الطاغي المسيطر على مختلف مجالات الفكر والسلوك أصبح يفرض نوعا من الاسبقية على كل محاولات الاجتهاد الاخـرى (...) فكمـــا أشار الأستاذ الجابري في بعض طروحاته. يقول إن المسلم المعاصر أو العربي المعاصر لا يشعر بأي نوع من أنواع الغربة ولا بأي نوع من أنواع الاغتراب عندما يتعامل مع العديد من الانتاجات التراثية ... هــذه الاستمرارية للماضي ولرموز الماضي معناه أن المقدس كأرضية علـــيا، كمـــنطلق لازال له تواجد في العالم العربي يفوق بكثير ما حدث في المجـتمعات الأوربية الغربية عامة، وهذا بالفعل، ما دام الامر كذلك يشكل إحـدى أهم العوائق البنيوية نحو تحول العقلانية من مجرد فكرة إلى حركة اجتماعية وإلى صيرورة تاريخية فعلية»[114].

هكــذا تشــكل عملية "استمرارية الماضي" في واقع الحياة الاجتماعية والثقافـــية للمجتمعات الإسلامية العامل الرئيسي الذي يشد عربة التاريخ إلى الـــوراء فـــي رأي العقلانيين المستغربين مما يجعلهم يستبعدون ــ رغم ما يــبدونه مـــن ترقـــب وانـــتظار تعلوه سمة من التفاؤل ــ "تضاؤل المقدس" وتراجعه داخل المجتمعات المعنية.

---

[114] ــ محمد جسوس: *ثورة العقلانية العربية واقع وآفاق*"، مجلة "الوحدة" ع51، دجنبر 1988. ص36 ــ 37 .

وفـــي هذا الإطار يرى الدكتور الجابري: «إننا نفقد الحس التاريخي عـــندما نـــترك الأزمـــنة الثقافية المتنوعة تعيش في داخلنا وعندما نجعل الماضي يزاحم الحاضر في نفوسنا».[115].

ومـــن شـــدة استغراب الجابري وذوبانه في العقلانية الغربية أنه انتقد حتى العلماء والمفكرين المسلمين الذين وقفوا من الثقافة اليونانية موقفا عقليا ومنطقـــيا وأبـــوا أن يجعلوا من المنطق اليوناني حكما فيما يعرض لهم من القضـــايا والمسائل الفكرية، فلقد رماهم بالجمود العقلي وعدم الانفتاح. وكان أبو سعيد السيرافي النحوي المنطقي من زمرة الذين استهدفهم الجابري بذلك الـــنقد. ويذكر أبو حيان التوحيدي في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" أن أبا سعيد الســـيرافي ناظر أبا بشر متى المنطقي في مجلس علمي ــ عقده الوزير ابن الفـــرات وذلك في بغداد سنة 326 هـــ وانتصر عليه [116]. وقد تصدى أبو ســـعيد السيرافي وكان أحد الأعضاء البارزين في مدرسة بغداد النحوية التي كـــان على رأسها يوم ذاك ابن السراج أستاذ الفارابي في العربية وتلميذه في المـــنطق. تصدى السيرافي للمناظرة يعارض دعوى متى بن يونس القنائي مؤكدا استغناء اللغة العربية عن المنطق اليوناني لأن لها منطقها الخاص هو نحوها، تماما مثلما أن منطق اليونان هو نحو لغتهم. وكما أن "لغة من اللغات لاتطـــابق لغـــة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها وتشديدها وتخفيفها

---

[115] ــ د. محمد عابد الجابري "*تكوين العقل العربي*"، المركز الثقافي العربي للطباعة بيروت ــ الدار البيضاء ، 1991 ص 47.

[116] -انظر ابو حيان التوحيدي: "*الامتاع والمؤانسة*" ، منشورات مكتبة الحياة بيروت د . ت من ص 108 إلى ص 124.

وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها..."، فإن الميزان الذي يوزن به الكلام لابد أن يختلف من لغة إلى أخرى وإذن :"فإذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فاين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم" [117].

إن السيرافي عندما قال :"إذن لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية" فهو يشير إلى أن منطق أرسطو هو نحو اللغة اليونانية مثلما أن النحو العربي هو منطق اللغة العربية. ومن هنا كان تطبيق المنطق الأرسطي على اللغة العربية بمثابة "إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها" وهذا كلام عميق وبديهي، إذ لكل لغة منطقها ولكل منطق لغته.

«ولقد أوضح "بنفنيست" صلة المنطق بالنحو حينما برهن أن المقولات المنطقية كما ذكرها أرسطو هي نقل لمقولات اللغة الخاصة باليونانيين، مصطلحات فلسفية ليس إلا. ويقول سنة 1952م: "فتبين أن المقولات الذهنية وقوانين الفكر لاتقوم، وإلى حد بعيد، إلا حين تعكس تمضية المقولات اللسانية وتوزيعها".

إن كل الأبحاث اللسانية الحديثة، من دي سوسير إلى ريتشارد وأوغدن، إلى شومسكي، تبين أن العلاقات النحوية في اللغات هي علاقات منطقية، أي تعكس في بنيتها التصور السببي في منظور أمة ما للعلاقة بين العلة والمعلول. وبذلك يكون الجرجاني على حق حين يقول في باب توخى معاني النحو:" ليس الغرض بنظم الكلم ان توالت ألفاظها في النطق. بل إن تناسبت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل" . أي معقول

---

117 – الدكتور محمد عابد الجابري : ***تكوين العقل العربي*** " ص 257.

اللغــة فــي ذاتــه. وهــو مايشرحه بعد قليل في قوله إن "معاني النحو التي يقصدها ليست بمجرد رفع الفاعل ونصب المفعول- فذلك من ثوابت اللغة-" إنمــا الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك العلم بما يوجــب الفاعلية للشئ إذا كان ايجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى :﴿ فماربحت تجارتهم﴾...مما يجعل الشــئ فيه فاعلا على تأويل يدق ومن طريق تلطف، وليس يكون هذا علما بالأعــراض ولكــن بالوصف الموجب للإعراب .فاسناد الربح إلى التجارة ولــيس إلى التاجر هو النقلة المجازية التي تحتاج إلى تأويــل، فيكون لدينا المعنى، ومعنى المعنى الذي نستخرجه بطريقة استدلالية»[118].

ومع كــل هذا فإن الجابري ينتقد السيرافي قائلا :"واضح أن السيرافي هنا يرفض "العقل الكوني" [119]. إن الدراسات المنطقية واللسانية الحديثة تؤكد علــى موقف السيرافي وتؤيد حدسه بوجود منطق داخلي في كل لغة يمكــن أن يؤسس منطقا عقليا منسجما معها، في حين أن الجابــري يقبل أن يكــون لليونانــية مــنطقها ويجعله "منطقا كونيا " ويرفض أن يكون للعربية منطقها ويسميه "منطقا استدلاليا".

والخلاصــة أن هــؤلاء المستغربين الذين يحاولون استنبات عقلانية على الطريقــة الغربية في أرض أجنبيــة عنها يضربون ــ كما يقال ــ في حديد بارد ويعتبرون استيراد الأفكار والنظريات من قبيل استيراد التكنولوجيا وأدوات الانــتاج. كمــا أنهم غدوا مأسورين بفكرة عالمية الحضارة الغربية

---

[118] -د. محيي الدين صبحي "*أثر اللغة العربية في العقل العربي*" (عند باتاي والجابري)
، مجلة دراسات شرقية (جمعية الدراسات الشرقية باريس)
عدد 817، 1990 ص 123.

[119] - الجابري: " تكوين العقل العربي" ، ص 257 .

وكون ثقافة الغربيين أصبحت ملكا للناس أجمع والحداثة الغربية أعلى أنواع الحداثـــات الإنســانية وبالتالي فإن تبني العقلانية أو الوجودية أو البنيوية من قبل مثقفي العالم ينبغي أن يعتبر أمرا بديهيا وطبيعيا.

إن هذا الموقف الارتجــالي يقــوم على خطأين رئيسين أولهما تجاهل الهويـــات الذاتية والخصوصــيات الثقافية للشعوب المختلفة والإسلامية منها خاصـــة، وإعتــبار ذوبــان وانصهار تلك الهــويات في الهوية الغربية أمر حتمــي يفرضـــه مــنطق الــتطور والــتقدم. وثانيهما عدم الإحاطة العميقة بالأســبــاب والشــروط التــي أفرزت العقلانية الغربية والآليات المنطقية المتحكمة فيها. ذلك أن التربــة التي أنبتت العقلانية الحديثة في الغرب كانت تتمــيز بظواهـــر تنــدر مثيلاتها في التاريخ البشري وعلى رأسها ظاهرة العــداء بين الدين والعلم. لقد كان هذان العنصران ملتحمين ومنسجمين أيما الــتحام وانســجام علــى مــدى التاريخ الإسلامي الزاهر، وكانت المعرفة الإسلامية منبثقة أساسا من العقيدة ومرتبطة بالنفحات الإلهية المنعم بها على المســلمين. وإذا كــان اكتشــاف علماء الإسلام للسنن الكونية والاجتماعية واطلاعهــم علــى شتى الأسباب الظاهرة والمباشرة التي تحكم حركة الكون والمجتمع لم يمنعهم من الاقتناع بأن هذه السنن مرتبطة بمشيئة الله وإرادته، فــإن عملــية اكتشــافها مجددا من قبل الغربيين في العصر الحديث ـــ بعد اطلاعهم على الإرث الفكري والحضاري للمسلمين ـــ صاحبتها نزعة عدائية لكــل مــا يمــت إلى الكنيسة والدين بصلة مما أدى إلى الخروج عن الدين وتحطــيم القيد الذي قيدت الكنيسة به العقل ومنعته من التفكير. وهكذا طفق المذهــب العقلــي رويدا رويدا يتجه نحو إبعاد الخالق وما فوق الطبيعة من

الكـــون. ومن ثم حلت الاسباب والقوانين الطبيعية محل السبب الحقيقي وهو الله واصبحت بديلا عنه.

وإذا كانـــت عقلانـــية عصـــر النهضة وما بعدها قد أغلقت كل منافذ المعـــرفة إلا العقـــل الذي تركته يسرح حيث يشاء، فإن "العقلانية التجريبية" التي سيطرت على الفكر الأوربي منذ القرن التاسع عشرالميلادي، قد أغلقت كـــل مـــنافذ العقل إلا التجربة والحس! وتلك هي اللعنة التي نجا منها الفكر الإسلامي الأصيل حين كان المسلمون مستقيمين على نهج الإسلام الصحيح.

يتضـــح ممـــا ســـبق أن ولادة العقلانية الحديثة لم تكن ولادة طبيعية ومنطقـــية وسليمة، وإنما تمت في ظروف عصيبة أشد ما كان يميزها نقمة شرائـــح عريضة من المجتمع الأوربي على الكنيسة والمسيحية المحرفة. إن موقـــف العقلانـــية الأوربية إزاء الدين وعلوم ماوراء الطبيعة وافق مسيرة تطـــور العقلانية خلال القرون الحديثة والمعاصرة، ومن ثم فإن المستغربين العـــرب مـــن أنصـــار العقلانـــية استمدوا تصورهم مما انتهى إليه المذهب العقلانـــي الغربـــي، وتقمصـــوا شخصية أقطابه واستوحوا أفكارهم وجعلوا يحاولون تطبيقها على التراث الإسلامي.

لقـــد ولـــدت الحداثة الفكرية في أوربا إلى حد كبير على قاعدة القيم والمفاهـــيم والمخيلة والأهداف والمطالب الروحية والاجتماعية التي حددتها مـــن قـــبل الثقافـــة المسيحية والغربية عامة، وحتى أن بعض المحللين قد وصـــفوا فلسفة هيجل بأنها إعادة صياغة وتخريج في ثوب حديث وعلماني للمسيحية. وهذا يعني أخيرا أن للثقافة تاريخا لدى كل مجتمع، وأن من غير الممكـــن حـــذف هـــذا الـــتاريخ بجرة قلم باسم عقلانية كونية قياسية، وأن العقلانـــية هـــي مســـألة ثقافة لا مسألة علم. بل إن عقلانية كل جماعة أو

بالأحرى كل حضارة هي التي تحدد للعلم مقامه ودوره وحدود عمله وآفاق تطـوره. فالعلمانـية وهــي شكل أساسي من أشكال العقلانية السياسية في الغـرب، تجـد تاريخها في الصراع بين الكنيسة والمجتمع. وهو صـراع ناجم عن سياق تكون المسيحية وطبيعة تركيبها الايديولوجي والمؤسسي.

وأختم كلامي عن العقلانية عند الدكتور الجابري بكلام عجيب لمحمد قطـب يدور حول العلاقة بين العقلانية واليهودية: «...وسارتر يهودي وإن كـان كثـير مـن الناس لا يعلمون ذلك ! فقد ورد في الدستور اليهودي أن اليـهودي مـن كانت أمه يهودية. وأم سارتر يهوديـة كما ذكر هو في هذا الكـتاب المشـار إلـيه، والـذي عـنوانه "تأمـلات في المشكلة اليهودية « Reflection sur la question juive »والذي أنصح بقراءته كل قارئ يملـك قـراءته بلغـته الأصـلية الفرنسية –أو ترجمته بالإنجليزية بعنوان "Anti-semite and jew": "ذلـك أنـه لم يترجم إلى العربية فيما أعلم. صـدر هـذا الكتاب عام 1946م بمناسبة الحديث عن تقسيم فلسطين وإنشاء الدولة اليهودية.. وقيمته من وجهة نظرنا أنه يعترف بأفاعيل اليهود في إفساد البشرية في أثناء محاولته الدفاع عنهم ! ذلك أن طريقته في الدفاع عن اليهود هي أن يذكر التهم الموجهة إليهم، ثم يقول إنها صحيحة ! ولكنهم معذورون في إتيانها بسبب كذا و كذا !

وسواء اقتنعت بوجاهة الأسباب أم لم تقتنع–وهي في مجموعها متهافتة لا تقـنع أحـدا– فإنها تؤكد التهمة ولا تنفيها ! ويزيد من قيمة شهادته أنه« شـاهد من أهلها» لا يتهم بالتعصب ولا التحـيز ولا التقول ولا الافتئات ! يقول: إن اليهود متهمون بتهم ثلاث كبرى، هي عبادة الذهب، وتعرية الجسم البشـري، ونشـر العقلانـية المضـادة للإلهام الديني. ويقول إن التهم كلها صحيحة !ثم يروح يقدم لكل منها ما يقدر عليه من المعاذير.

قـال عـن عـبادة الذهب إن إليهود مضطهدون في كل الأرض وكل الـتاريخ، وإنهـم لا بد أن يسعوا إلى امتلاك القوة ليقاوموا هذا الاضطهاد. والوسـيلة التي لجأوا إليها هي السعي إلى امتلاك الذهب وتجميعه ليكون لهم عدة وقوة !

وقال عن تعرية الجسم البشري إن إليهود متهمون بقبح أجسامهم وعدم استقامتها ! فأرادوا أن يثبتوا للبشرية أن القبح كامن في الجسم البشري ذاته لا فـي أجسـام الـيهود وحدهم ! فعملوا على تعرية الجسم البشري ليستيقن البشر من هذه الحقيقة ! أرأيت إلى مدى السخف والتهافت..!؟

أمـا نشر العقلانية المضادة للإلهام الديني، فقد كشف فيه الغطاء دون مواربـة ! قال: إنه طالما كان البشر يؤمنون بالدين، فسيظل يقع على اليهود تمييز مجحف على اعتبار أنهم يهود. أما إذا زال الدين من الأرض، وتعامل البشـر بعقولهـم، فعقل اليهودى كعقل غير اليهودي، يومئذ لن يتميز اليهود بكونهم يهودا، ولن يقع عليهم التمييز المجحف، وسيعيشون في سلام مع غير اليهود أي بعد أن يغطوا على حقيقتهم ويندسوا في وسط البشرية مبهمين بين الجموع!!

ومهمـا يكـن فـي هذا الكلام من المغالطات المكشوفة التي قصد بها التغطية على الأهداف الحقيقية لليهود من وراء هذا الأفعال (وهي نشر الفساد فـي صفوف الأمميين لإفساد عقائدهم وأخلاقهم بالإضافة إلى سلب أموالهم، لتيسـير استعبادهم للشعب الشرير) فإن ثبوت التهمة بشهادة شاهد من أهلها أمر غني عن التحقيق»[120] !

---

[120] ــ محمد قطب: "*مذاهب فكرية معاصرة*" ، دار الشروق، القاهرة بيروت، 1988 ص530 ــ 531.

الفصل الثالث:

الاستغراب في مجال الاجتماع

(د.فاطمة المرنيسي نموذجا)

1 ــ تمهيد .

2 ــ المرأة والعمل.

3 ــ العلاقة الزوجية.

4 ــ الحجاب.

1 ـ تمهيد:

الاستغراب في الميدان الاجتماعي أضخم من ان يحاط به، والمستغربون في هذا الباب يصعب عدهم ، وإنما وقع الاختيار على الدكتورة فاطمة المرنيسي لاعتبارين : أولهما لأنها كاتبة امرأة، ومنذ البداية كنت أود ان يضم بحثي هذا عنصرا نسويا. ثانيهما لأن هذه الكاتبة جعلت من المرأة محور كتاباتها. وقد شكلت المرأة الموضوع الرئيس في المواضيع الاجتماعية التي درست بمنطق الاستغراب. ومنذ بزوغ الحركة الوطنية في المغرب وتيار الاستغراب يسعى جادا لاخراج المرأة من البيت وحثها على مشاركة الرجل في كل ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ويغريها على السفور والاختلاط.

غير أن هذه المشاركة النسوية بالرغم من الدفع إلى الأمام لم تحقق الامل المنشود، وصدق عليها المثل العربي القائل: " اسمع جعجعة ولا أرى طحينا". وهكذا، كما بينت الدكتورة فاطمة المرنيسي وغيرها ممن يهتم بالمرأة المغربية الحديثة، بقيت المرأة ترسف في قيود الظلم والاستغلال.

ومن خلال ثلاثة محاور: محور المرأة في إطار العمل ومحور العلاقة الزوجية ومحور الحجاب، سيتم الاطلاع علىآراء فاطمة المرنيسي الاجتماعية ذات التوجه الاستغرابي.

2 ــ المرأة والعمل

فــي كتابيــن: "**السلوك الجنسي في مجتمع اسلامي تبعي**" و"**نساء الغــرب: دراســة ميدانــية**"، عالجت الكاتبة فاطمة المرنيسي مشكلة المرأة، وخصوصــا المــرأة المغربــية،وما تعانــيه مــن مشــاكل اجتماعــية واقتصــادية...«ذلــك أن الــتمايز الطبقي في المجتمع المغربي يفرز معاناة خاصــة ومتميزة لدى المرأة الفقيرة، والحديث عنها يعني أولا محاولة القاء الضــوء على وضعية 95 %من جماهير النساء المغربيات اللائي يعانين من ظــروف حياة صعبة في إطار اقتصاد رأسمالي تبعي»(...) «فالتحديث الذي عرفــته بنــيات العديــد مــن المؤسسات وفي مقدمتها العائلة لم يكد يمس التصــورات السائدة والعلاقات الاجتماعية التي ظلت وثيقة الارتباط بالفكر الابوي المضطهد للمرأة...»[121].

« ولا يعنــي التحديــث النسبي الذي طبع المؤسسات المدينية أن حياة الفــئات الفقــيرة في المدن عرفت تغييرا بعيد المدى، ذلك أن وضعية المرأة العاملــة فــي المدينة ليست أفضل من وضعية المرأة البدوية، فهي الأخرى تعاني من استغلال السادة أرباب العمل وتناضل نضالا يوميا مريرا من أجل العيش. ويتمثل أبرز مظهر لمأساة المرأة المغربية الفقيرة في المدن، في أن خــروجها إلــى العمل لم يؤد إلى تخلصها ولو نسبيا من اضطهاد المجتمع لها». [122]

---

[121] ــ فاطمة المرنيسي: "***السلوك الجنسي في مجتمع اسلامي رأسمالي تبعي***" (ترجمة أزرويل فاطمة الزهراء) ،دار الحداثة ، لبنان ، 1982 ص 10.

[122] ــ فاطمة المرنيسي: "***السلوك الجنسي في مجتمع اسلامي رأسمالي تبعي***" ص 11.

« تهـدف هذه الدراسة إلى توضيح محاور التغيير التي مست حركية الحياة البدوية وأثرها على المرأة وعلى المجالات التي تساهم فيها خصوصا، ومـردود هـذه المساهمة سواء على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو الايديولوجي. كما تهدف إلى إطلاع المخططين على الامكانيات والتوجيهات والوسائل التي يمكن أن ترتبط بها سياسة للتحديث القروي (...) «ماهي آثار ارتـباط الاقتصاد بالسوق الدولية وإدخال التكنولوجية الحديثة على وضعية المـرأة البدوية وعلى مساهمتها في الاقتصاد والأنشطة الاجتماعية الأخرى؟ مـا هـو تأثـير كل ذلك على أدوار الجنسين وعلى التقسيم الجنسي للعمل، وبالتالـي علـى المردود المادي (أموال عينية أو نقدية) أو معنوي (مكانة، احـترام، جـاه...الخ) الذي يخلقه ويتلقاه و يتحكم فيه كـل فرد تبعا للجنس الـذي ينتمـي إلـيه؟ ما هي آثار التقدم الرأسمالي وما يترتب عنه من تقدم تكنولوجـي مـتطور على وضعيةالمرأة البدوية؟ وكيف كان تأثير ذلك على علاقـتها بالمجموعـة التـي تعـيش فـيها عمومـا وبالأسـرة والـزوج خصوصا؟»[123].

هذه النصوص المأخوذة من الكتابين المشار إليهما، تبين بوضوح كيف أن المرأة المغربية بالرغم من قيامها بكثير من الأعمال (الفلاحة... الخدمات ...) ومشـاركتها في نمو الاقتصاد الوطني، فإنها تعيش على هامش الحياة وتستغل أفظع استغلال. ولا أظن أحدا يختلف مع الدكتورة فاطمة المرنيسي فـيما توصلت إليه من نتائج، لا سيما وأنها قامت باجراء دراسة ميدانية في خـريف سنة 1979 حيث قامت باستجواب عدد لا بأس به من الأسر وذلك

---

[123] ـ فاطمة المرنيسي: "*نساء الغرب دراسة ميدانية*"، مطبعة النجاح الدار البيضاء،1985 ، ص 7.

في قرية بكارة التابعة لجماعة المساعدة باقليم القنيطرة. وهناك عاينت عن كثب بؤس المرأة البدوية ومكابدتها من جمع الحطب وسقي الماء وتنظيف أمكنة الحيوانات وتقديم الطعام والشراب وتربية الاطفال.

« ولمعرفة الواقع البدوي يبدو الاستجواب المنهج الوحيد الكفيل بتوضيح الروابط المعقدة، بين تطور البنية القاعدية الاقتصادية وتحولاتها ومرتباتها على حياة النساء وتصوراتهن ، ولذا توجب استجواب عدد أقصى من أفراد المجموعة نفسها سواء كانوا بالغين أو أطفالا من الجنسين، لكي يمكن تكوين فكرة عن العالم الجماعي والرغبات والمصالح... وقد كانت الاستجوابات جماعية ومشتركة غالب الاحيان، ودارت في المواقع التي تشهد تجمع الجنسين عادة في إطار الأسرة وفي أمكنة العمل. وبما أنه سبق لي القيام بدراسة في هذه المجموعة لحساب "اليونسكو" حول نظرة الأسرة إلى الطفل، وقمت خلالها باستجواب عشرين أسرة في خريف 1979 ، فلقد اكتفيت بعشرين استجوابا مطولا مع النساء، بالإضافة إلى اللقاء والحوار الجماعي والاستجوابات مع المسؤولين عن النمو القروي: أطباء وممرضين ومعلمين وتقنيين وموظفي الادارة العمومية والشيوخ والقواد الخ...»[124].

لقد برهنت فاطمة المرنيسي بما قامت به من استجوابات وبحوث اجتماعية على كفاءتها في ميدان البحث الاجتماعي بالمعنى "الدوركايمي"، وهي بذلك تستحق التنويه خاصة وأن البحوث الاجتماعية الميدانية في المغرب ما زالت في طور المخاض. لكن الموضوعية التي تسلحت بها في البحث الاجتماعي لم تمنعها من إصدار بعض الأفكار الذاتية، وذلك عندما

---

124 –فاطمة المرنيسي :" *نساء الغرب دراسة ميدانية* ،ص15.

حملت الشريعة الإسلامية مسؤولية الوضعية المزرية التي تعيشها المرأة المغربية، وهي بذلك تعبر عن منطقها الاستغرابي كما يتضح مما يلي:

« إن موقف الإسلام من المرأة ومكانتها في المجتمع الإسلامي من المواضيع التي تناولتها الكثير من الدراسات. وهناك حشد من الدراسات القانونية الدينية أو ذات الصبغة العلمية، لم تفتأ تطمئن المؤمن حول قضية بارزة تطرح على كل رجل يتوفر على قدر من الذكاء وهي: كيف نلائم بين رسالة المساواة الأساسية في العقيدة الإسلامية، وبين عدم المساواة النوعية التي تركزت عليها العلاقة بين الزوج المؤمن وبين زوجته المؤمنة؟ والأساس الذي يجب أن ندركه في معالجتنا للتصورات السائدة حول دور الجنسين بمنطقة الغرب، هو أن القرآن يحدد بوضوح ودون أدنى التباس أدوار الجنسين في العديد من السور، ومن أبلغها ما يلي:

« وللرجال عليهن درجة، والله عزيز حكيم».(سورة البقرة آية 227).

إن أفضلية الرجل على المرأة تعود إلى العامل الاقتصادي، ذلك لأنه يوفر للمرأة حاجاتها. في القانون الإلهي لا تمتلك الثروات بطريقة مباشرة. وفي هذا التقسيم المقدس للعمل بين الجنسين، تعرف المرأة بكونها عاجزة عن توفير حاجاتها وهو ما توضحه الآية التالية:

« الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم. فالصالحات قانتات، حافظات للغيب بما حفظ الله». (سورة النساء آية 34) .

ونجد ذلك في الفصل 115 من مدونة الأحوال الشخصية الصادرة سنة 1957 (نشر بالجريدة الرسمية عدد 2354 ظهير شريف رقم 1.47.343. - 6 دجنبر 1957).

والفصل 118 يحدد مفهوم النفقة بأنها إرضاء الحد الأدنى من الحاجات الضرورية الحيوية: « تشمل نفقة الزوجة السكنى والطعام والكسوة والتمريض بالقدر المعروف، وما يعتبر من الضروريات في العرف والعادة».

إن المرأة المسلمة تعرف بوضوح كعنصر جنسي قبل كل شيء، فهي تقدم خدمات جنسية وتعيد إنتاج الجنس البشري في حدود الشرعية الأبوية، التي تفرض عليها عفة لا يمكن أن تضمن إلا عن طريق محاصرة المكان، فتحظر على المرأة الإلتقاء بالذكور الغير المحرمين عليها، وتقيدها في مجال ضيق غير اقتصادي هو المجال المنزلي منذ أزيد من أربعة عشر قرنا»[125].

«وذلك ما حصل بالضبط في المغرب خلال فجر الاستقلال أي سنة 1956 و 1957، حيث اجتمعت لجنة مشكلة من عشرة رجال اختيروا من بين السلطات الدينية العليا وكبار موظفي وزارة العدل، وأنشأت مدونة للأحوال الشخصية التي تمت المصادقة عليها بعد مناقشتها كقانون رسمي. ويحدد الفصل 115 من هذه المدونة أن: " نفقة كل إنسان في ماله إلا الزوجة فنفقتها على زوجها". وبالتالي فإن حق المرأة في العمل بشكل واضح ولا لبس فيه لا يتأكد من خلال هذا القانون الذي اختار الارتكاز على الوهم الذي تغذيه الصورة التقليدية للعائلة، حيث تلتبس الرجولة بالقوة الاقتصادية والأنوثة بالوضع السلبي للمرأة كمستهلكة. ويساهم القانون في إحياء الوهم الذي يستمد كل قوته من لا واقعيته التامة»[126].

---

[125] – فاطمة المرنيسي: "*نساء الغرب دراسة ميدانية* ص 32-33 .

[126] – فاطمة المرنيسي: "**الجنس كهندسة اجتماعية**" (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل) نشر الفنك، مطبعة فضالة المحمدية 1987 ص. 133-134.

يشتمل النص الأول على اتهامين خطيرين الأول: «عدم المساواة النوعية التي ترتكز عليها العلاقة بين الزوج المؤمن وزوجته المؤمنة». والثاني« أن المرأة المسلمة تعرف بوضوح كعنصر جنسي قبل كل شيء».

إذا كانت فاطمة المرنيسي تفسر الوضعية الاجتماعية والاقتصادية المتدهورة والمنحطة التي تعيشها المرأة بنوعية النظام السياسي وفشل الديمقراطية، فإنها كثيرا ما تلقي باللائمة على الدين وتحمله مسؤولية تهميش الأنثى.

ألم تقرأ قوله تعالى:« خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» (النساء1) ، وقوله: « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن» (النساء 32) ، وقوله أيضا: « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» (البقرة:228)، وقوله تعالى:« ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن، فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا...» (النساء 124). إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عكس ما رددته فاطمة المرنيسي من الأحكام. ثم هل عرفت حضارة من الحضارات المساواة فيما يخص العلاقة بين الزوج والزوجة كما عرفتها الحضارة الإسلامية؟ ولا بأس بالمناسبة، من إعطاء صورة موجزة عن وضعية المرأة وعلاقتها بزوجها عند بعض الأمم السابقة.

كان الاثينيون من اليونان مثلا ينظرون إلى المرأة كمتاع من الأمتعة. وللزوج الحق في بيعه إن شاء. كما اعتبر اليونانيون النساء رجسا من عمل الشيطان ومصدر للمصائب والكوارث، حيث كان البنات يقدمن قربانا إلى الألهة عند حلول مصيبة بالمجتمع. وهناك أسطورة يونانية اتخذت امرأة خيالية تسمى باندورا وجعلتها ينبوع الشرور والآلام. ويذهب المؤرخون إلى

أن مـثل هـذه الأسـاطـير كـان لها تأثير كبير في سلوك الأمة اليهودية والمسـيحية تجـاه المـرأة، وبالتالي في مجال القانون والأخلاق والاجتماع عـندهم. إن المـرأة لم تكن عند اليونان إلا كائنا من الدرك الأسفل غاية في المهانة والذلة. وأباح الاثينيون للرجل الزواج بما شاء من النساء بدون تحديد العـدد. واشـتهرت عند اليونان أسطورة افروديت وهي زوجة إلاه يوناني، خانـت ثلاثة آلهة فانجبت كيوبيد اله الحب. ومع انتشارعبادة افروديت غدت أماكن الدعارة والفجور مركزا للعبادة وعظم شأن الزنى.

ولـم تكن المرأة عند الرومان في وضعية أحسن مما كانت عليها عند الـيونان خصوصا في العهد الأخير من تاريخ الامبراطورية. فبعد ما كانت تتمـتع بكثـير من الحقوق في إطار العلاقة الزوجية وخارجها خلال العهد الأول مـن حضـارة الرومان، إذا بمكانتها تنتكس ويحل بها ما حل بأختها اليونانية. وهكذا بعد أن كـان الزواج عندهم شيئا محترما، أصبح عبارة عن عقـد مدنـي يتوقف بقاؤه على رضـا المتعاقدين، فكثر الطلاق وأصبحت المرأة تتزوج رجلا بعد آخر. وبلغ بهم التطرف في آخر الأمر أن جعل كبار علماء الأخـلاق منهم يعـدون الـزنى شيئا عاديا. وهكذا ذهب(شيشرون) إلى عدم تقييد الشباب بأغلال الأخلاق المثقلة... ومال (ابيكتيتس) الفيلسوف الرواقـي إلـى نفس الرأي... فأصبحت المسارح مظاهر للخلاعة والتبرج الممقـوت والعري المشين. وزينت البيوت بصور ورسوم كلها دعوة سافرة إلـى الفجور والدعارة كما ازدهر الأدب الماجن إلى أن زالت دولة الرومان وتمزق جمعها كل ممزق.

إن الأسـتاذة فاطمـة المرنيسي عندما أثارت موضوع العمل بالنسبة للمـرأة وحملـت علـى مدونة الأحوال الشخصية التي تنص على أن نفقة

الزوجة على زوجها، تكون بهذا الموقف الاستغرابي، قد عبرت من جهة عن عـدم معرفتها بحقيقة الشريعة الإسلامية وتصورها، أي تصور هذه الشريعة الغـراء لمفهوم الأسرة وعن عدم ادراكها، أي المرنيسي، لكنه طبيعة المرأة وخصائصـها الفطـرية. ومن جهة أخرى تعبر عن وقوعها في أسر فلسفة الغرب ومخالب الثقافة الغربية الهدامة. ولا شك أن الباحثة أخذت ببريق مبدأ المسـاواة على الطريقة المألوفة في بلـدان الغرب، فبادرت بافراغ شحنتها الغضـبية علـى حكم الإسلام فيما يخص موضوع عمل المرأة. ولو أمعنت النظر لوجدت أن هذه المساواة التي يتبجح بها الغربيون فكرة خاطئة جعلت المـرأة هناك تنحرف عن القيام بوظيفتها الطبيعية، تلك الوظيفة التي يتوقف علـيها بقـاء الإنسانية واستقرارها. ودفعت بها في أتون الحياة الاقتصادية الرأسـمالية فلفحـتها نـيران المعـامل والشركات والمكاتب، كما استهوتها المشـاركة فـي اللعـبة اليهودية لتعرية الجسد عن طريق السينما والإشهار وعـرض الأزيـاء وحفـلات الرقص والغناء إلى غير ذلك من أمور اللهو والمجـون. وشـيئا فشيئا بدأت قواعد البيت تتقوض وفقدت الحياة الزوجية معناها وتلاشى سرها.

ولعلـه لـيس مـن المساواة في شيء أن تشتغل المرأة في المعمل أو الإدارة ثم تضيف إلى ذلك أتعاب العمل في البيت ؛ «إن الرجل والمرأة، وإن فرض أنهما متكافئان في القوة الجسدية والاستعداد الذهني، فلم تحمل الفطرة عليهما مع ذلك، واجبات متساوية. وذلك أن الرجل لم يجعل عليه من خدمة بقـاء النوع غير أن يلقى بذرة في الحرث، ثم يروح لسبيله حتى يعمل فيما يشـاء مـن شـعب الحياة. والمرأة بخلاف ذلك قد حملت معظم أعباء تلك الخدمـة. وللـنهوض بهذه الأعباء فهي تعد منذ تكون مضغة لحم في بطن

أمهـــا، ولهـــذا الغرض يقوم هيكلها الجسدي، ولهذا ــ لا غيرــ تتتابها مدة شـــبابها وكهولتها نوبات الحيض، التي لا تدعها أهلا للقيام بتبعة جسيمة أو بجهـــد عقلي أو بدني لثلاثة أيام أو سبعة عشر من كل شهر. ولهذا الغرض نفســه تعانـــي المسكينة متاعب الحمل وما بعد الحمل طول سنة كاملة تضل خلالهـــا معلقـــة بيـــن الصـــحة والمرض، ثم لهذا كله تمر عليها سنتان من الرضـــاعة، تسقي فيها الزرع الإنساني بدمها وترويه من ينابيع ثدييها. وبعد ذلك أعواما ذوات عدد، في التربية الابتدائية لولدها، تحرم نفسها أثناءها نوم اللـــيل وراحـــــة الـــنهار وتؤثر الجيل الآتي على راحتها ومتعتها وبهجتها ورغـــباتها وعلـــى كل ما يعز عليها. فإذا كان الواقع ما وصفنا، فانظر ماذا يقتضـــيه الإنصاف في أمر المرأة؟ هل من الإنصاف إليها أن تطالب بالقيام بـــتلك الواجبات الفطرية التي لا يشاركها فيها الرجل بطبعه، ثم يحمل عليها فـــوق ذلك مثل ما يحمل على الرجل من واجبات التمدن، التي قد أعفي هذا لأجل القيام بها من جميع واجبات الفطرة؟ فيفرض عليها أن تتحمل كل ذلك المصائب التي تتجشمها الفطرة، ثم تخرج من البيت كالرجال لتعاني الكسب، وتكـــون معهـــم علـــى قـــدم المســـاواة في القيام بأعمال السياسة والقضاء والصـــناعات والمهـــن والتجارة والزراعة وإقامة الأمن والدفاع عن حوزة الوطـــن. ولـــيس هـــذا فحسب ، بل يكون عليها بعد ذلك ان تغشى المحافل والنوادي، فيتمتع الرجال ببراعة جمالها وأنوثتها وتهيء لهم أسباب الخلاعة والمجـــون واللـــذات والمتعة ، أما والله إنه ليس من الإنصاف، بل هو عين الظلـــم والعـــدوان ولـــيس بمســـاواة بيـــن الصنفين، بل هو عبث صريـــح بالمســـاواة. وانمـــا الـــذي يقتضيه الإنصاف، هو أن الصنف الذي قد كلفته الفطـــرة أعـــباء جساما لا يكلف من أعمال التمدن إلا ما هو خفيف المحمل،

وأن الـــذي لم تكلفه الفطرة بشيء عظيم، يحمل عليه من واجبات التمدن ما هو أهم وأثقل وأدعى للجهد والتعب، ويكون أيضا قواما على الأسرة يرعاها ويربيها»[127].

ومن ناحية أخرى أكدت كثير من البحوث الاجتماعية استحالة وجود جهاز يحل محل الأسرة ويقوم بوظيفتها وأن نظام المحاضن برهن على أنه لا يخلـــو فـــي أضرار مفسده لتكوين الطفل وتربيته. فليس من الإنسانية أن يحـــرم أولئك الاطفال من حنان أمهاتهم ورعايتهم في ظل الأسرة ويزج بهم فـــي تلـــك السجون. ولا غرابة في أن يصاب عدد كبير منهم باضطرابات نفســـية، وذلـــك مـــن جراء اصطدام نظام المحاضن بفطرة الطفل وتكوينه النفســـي. وقـــد ذهـــب غير واحد من علماء الاجتماع إلى القول بأن الأسرة عبارة عن مؤسسة دائمة غير قابلة للتغيير، منعزلة عن الشروط الاجتماعية المتغـــيرة. وبينوا حب الأم على أنه غريزة ينحدر من الأعمال الفزيولوجية المشـــتركة بين كل الحيوانات، وكذلك حمايـــة الأب فإنه واجب محتوم عليه بسبب ضعف الزوجة والأولاد.

إن نظام عمل المرأة الذي يضحى بالصحة النفسية للطفل، أغلى خبرة علـــى وجـــه الأرض، لجدير بالمقت والمعارضة. أليس في وسع الحكومات والأنظمـــة الجاهلـــية في العالم أن تعفى المرأة من جحيم العمل خارج عشها بـــتقديم معونات مادية لكل امرأة محتاجة؟ بلى في وسعها ذلك. ولكن إفساد الأســـرة أمر قد خطط له من قبل، وسهر على ذلك مجموعة من أولي الفكر والسياسة ممن عرفوا بالثورات ضد الكنيسة وكل ما يتعلق بمخلفات القرون الوسطى الغربية من نظم اجتماعية وعادات وتقاليد؛« لم يكن الرواد الأوائل

---

[127] ـــ أبو الأعلى المودودي: "**الحجاب**" ، دار المعرفة ، د.ت. ص 192-193.

لحركة تحرير وافساد المرأة سوى "ماركس" و"انجلز" مؤسسا الشيوعية اللذان أفتيا في " الوثيقة الرسمية للبيان الشيوعي (1848) بأن الزواج والبيت والأسرة لم يكن في الماضي سوى لعنة أدت إلى وضع النساء في رق دائم. لذلك أصرا على وجوب تحرير المرأة من العبودية المنزلية كي تشارك عن طريق استقلالها الاقتصادي التام في عملية التطور من خلال وظيفتها مع الرجال واشتغالها في المصانع في عمل يوم كامل»[128].

لقد أضحى من البديهي أن يؤثر منطق النظام الرأسمالي الناشئ في البنية الاجتماعية للمجتمعات الغربية حيث أغرى بأجوره رغم مستواها الزهيد ـ مئات الآلاف من النساء اللواتي هرعن إلى مصانع النسيج وغيرها يلتمسن العمل.

«إن استقلال النساء بمعاشهن واضطلاعهن بشؤونهن الاقتصادية قد جعلهن في غنى عن الرجال. والمبدأ القديم ـ أن يكتسب الرجل وتدبر المرأة شؤون البيت ـ قد تبدل وأخذ مكانه رأي جديد، هو أن يكسب الرجل والمرأة كلاهما، والبيت تفوض شؤونه إلى الفنادق والشركات. فلم يبق بعد هذا الانقلاب بينهما من صلة ترغبهما في العشرة البيتية وتجبرهما على الحياة الزوجية المشتركة غير صلة الشهوات وغرائز النفس الحيوانية. ومن الظاهر أن مجرد إطفاء أوار الشهوة البهيمية ليس بأمر يضطر الرجل والمرأة أن يتعاشرا في بيت واحد، مقرونين في نير الرابطة الزوجية الأبدية. فالمرأة التي تكسب عيشها بيمينها، وتقوم بجميع وظائفها بنفسها، ولا تحتاج في حياتها اليومية إلى راع يرعاها أو نصير يعينها، مالها تلازم رجلا بعينه

---

[128] ـ مريم جميلة : *تحذير المرأة المسلمة*" (ترجمة طارق السيد خاطر)، القاهرة د.ت. ص 87

لإخماد شهوتها فقط؟ ومالها ترهق نفسها بأعباء خلقية وأثقال قانونية في غير طائل؟ ولماذا تتحمل تبعات الأسرة والمنزل؟»[129].

يتبين مما سبق ذكره أن إخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها ومنطلقها الحيوي في هذه الحياة إخراج لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التي جبلت عليها. ومن ثم يتضح لنا أن الأستاذة فاطمة المرنيسي قد تنكبت المنهج المنطقي السليم عندما حملت على مدونة الأحوال الشخصية التي أشارت إلى أن نفقة الزوجة واجبة على الزوج . غير أن هذا هو عين الصواب وحق شرعي وإنساني من حقوق الزوجة على زوجها. إن الزوج يقوم وجوبا بإنفاق النفقة للزوجة فتعيش مطمئنة في مستوى مثلها. في حين لا يجب عليها أي إنفاق ولو بلغت ثروتها ما بلغت. ولا يخفى ما في كسب النفقة من كفاح الزوج ومعاناته وتضحيته كما أن نفقة الأولاد تجب عليه أيضا مع ما تحمله من تكاليف التعليم والتربية، والزوجة ليست ملزمة بذلك ولو كانت غنية إلا عن تطوع. وأكثر من هذا «أن الإسلام جعل هذا حق الزوجة أن تمتنع عن خدمة زوجها وخدمة بيت الزوجية بما فيها خدمة الأولاد، وبتعبير آخر: إن الإسلام لا يستوجب على ذمة الزوجة هذه الأنواع من الخدمة، كما في النصوص الفقهية للمذاهب الثلاثة أي (المذهب الحنفي والشافعي والحنبلي) ولو كان الزوج معسرا، بحيث لا يجوز للزوج أن يكره زوجته على الخدمة، ولها أن تقوم بها عن تطوع ورضاء نفس وخصوصا إذا كان الزوج معسرا لا يقدر على أجرة الخادمة، كما هو المعروف عند نساء المسلمين. أما إذا كان الزوج موسرا (غنيا قادرا) فيجب عليه إحضار خادمة واحدة أو أكثر على حسب الضرورة العائلية ومستواها. هذا، غير

---

[129] ـ أبو الاعلى المودودي: "**الحجاب**" ، ص 28 ـ 29.

أن المذهب الرابع (المالكي) يقول بوجوب خدمة الزوجة في بيت «الزوجية في حالة إعسار الزوج، إلى أن يصبح موسرا قادرا على أجرة الخادمة»[130].

غـير أن الإسـلام أبـاح للمرأة مزاولة العمل خارج بيتها في بعض الأحـوال كأن لا يكون لها قيم من الرجال أو تضطر إلى العمل خارج البيت لخصاصة قيم الأسرة أو لضآلة معاشة أو مرضه أو عجزه أو سبب آخر من هـذا القبـيل. فكل هذه الأوضاع والأحوال قد جعل لها في القانون مندوحة ومتسع. وجاء في الحديث:« قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن»[131].

ولكن مثل هذا الإذن قد منحته المرأة مراعاة للأحوال والضرورات فحسب، ولا يغـير شيئا من القاعدة الرئيسية في نظام الاجتماع الإسلامي، وهي أن دائرة عمل المرأة هي البيت.

وليس الإذن بخروجهن منه ألا رخصة وتيسيرا، فيجب ألا يحمل على غـير معانيه ومقاصده. والمرأة في هذه الحالة الاضطرارية لا ينبغي لها أن تمـارس إلا الأعمال التي لا تكون فيها عرضة للاختلاط بالرجل أو للوقوع فـي مـنكر أو حرام أو محذور وذلك مثل تعليم الفتيات وصغار الأطفال أو إدارة مدارسـهم وكـذا تطبيـب وتمريض النساء إلى غير ذلك من الأعمال المختصة بالنساء.

---

[130] ـ مبشر الطرازي الحسيني *المرأة وحقوقها في الإسلام* "، دار الكتب العلمية بيروت د.ت ص 28.

[131] ـ حديث أخرجه البخاري في كتاب الوضوء / ج 1 ص 249 ط دار الفكر .

3 ـــ العلاقة الزوجية .

«إن النســاء اللائــي ينتمين انتماء كاملا إلى العالم المنزلي، واللائي يعتبر وجودهن خارجه شيئا غير معتاد واقتحاما لعالم غير عالمهن، تابعات للرجال الذين يتوفرون على جنسية ثانية بفعل انتمائهم إلى المجال العام، أي المجـال الدينــي والسياسي ومجال السلطة وتسيير شؤون الأمة. أما النساء اللائــي تــتحدد هويتهــن أساسا بانتمائهن إلى المجال المنزلي، فإنهن يجدن أنفســهن مجردات من السلطة التي تسير العالم الذي وضعهن فيه نظرا لأن الــرجال هــم أصــحاب السلطة في العائلة. إن واجب النساء المسلمات هو الطاعة (انظر "المدونة " وكذلك "موطأ" الامام مالك الذي تستلهمه)، كما أن الانقســام والتراتبــية وخضــوع فــئة إلى أخرى، كل ذلك يجد تعبيره في مؤسســات تعــارض وتمــنع كــل اتصال بين الجنسين. وبالتالي فباستثناء الإنجــاب، لا يفترض بأن الرجال والنساء يتعاونون على تأدية مهام تضمن بقاء المجتمع »[132] .

لعــل مــبدأ القوامة ــ قوامة الرجل على المرأة ــ الذي أقره وشرعه الإسلام يكون من بين الأسباب الرئيسة التي تجعل الدراسين الغربيين للإسلام ومــن احــتذاهم من المستغربين في العالم الإسلامي يحملون على موضوع العلاقــة الزوجية في الإسلام وعلى تصور الإسلام للمرأة والزوجة. غير أن هــؤلاء لو استعملوا عقولهم وتدبروا الأمر بكل نزاهة وإنصاف لوجدوا أن قوامــية الزوج على الزوجة من مقتضيات الطبيعة البشرية وأنها لا تختص

---

[132] ــ فاطمة المرنيسي: *"الجنس كهندسة اجتماعية"* ، نشر الفنك، مطبعة فضالة المحمدية ، 1987 ، ص 123.

فقــط بالأمة الإسلامية، وإنما اثبتت الدراسات التاريخية المتعلقة بالأسرة أن قوامــية الــزوج على الزوجة كانت ولا تزال سائدة في جميع الأدوار لعالم البشــرية. بــل إن هذه القوامية تسود عالم الحيوانات كالإبل والخيل والبقر وحــتى الحشــرات مــثل الــنمل، وإنه لمن المنطقي أن يقوم الرجل بتوفير الحاجات الضرورية وتوفير الحماية للمرأة لكي يتسنى لهذه الأخيرة أن تقوم بوظيفــتها الخطيرة التي تتلخص فــي الحمل والوضــع والرضاعة وكفالة ثمرة الاتصال بينها وبين زوجها. أما إن طلب منها أن تعمل وتكد وتسهرمن أجــل حماية نفسها ورعاية أولادها فسيتعذرعليها القيام بتلك الوظيفة. وتبعا لذلــك اقتضــت العدالة الالهية أن يكون التكوين العضوي والعصبي والعقلي والنفســي للرجل ملائما مع نوعية الوظائف التي أهل لها. والأمر كذلك فيما يــتعلق بالمــرأة؛ فــإذا كانت الانثى قد جبلت على الرقة والعطف وسرعة الانفعــال والاســتجابة العاجلــة لمطالــب الطفولة، فإن الرجل يعرف عادة بالخشــونة والصلابة وبطء الانفعال والاستجابة والاكثار من استخدام التفكير باعتباره المسؤول عن تدبير المعاش، والقيام بحماية كل أفراد الأسرة. ومن هنا جعلته تلك الخصائص أقدر على القوامة وأفضل في مجالها.

إن الإســلام جعــل لكل من الزوجين واجبات خاصة، على كل واحد منهما أن يقوم بدوره ليكتمل بذلك بناء المجتمع في داخل البيت وفي خارجه. فالرجل يقوم بالنفقة والاكتساب والمرأة تقوم بتربية الأولاد والعطف والحنان والرضاعة والحضانة والأعمال التي تناسبها كتعليم الصغار وادارة مدارسهم والــتمريض لهم ونحو ذلك من الأعمال المخصصة بالنســاء فترك واجبات البيــت من قبل المرأة يعتبر طباعا للبيت . ويترتب عليه تفكك الأسرة حسيا ومعنويا وعند ذاك يصبح المجتمع شكلا وصورة لا حقيقة ومعنى.

ولكـــي تقـــوم المؤسسة الأسرية بالدور المنوط بها أحسن قيام لزم أن يمـــنح أحـــد أعضـــائها مهمة الإدارة والإشراف. فكما أن المجتمع الكبير لا يســـتقيم ولا يســـتمر في وجوده إلا تحت قيادة حكيمة، فكذلك الأمر بالنسبة للمجتمع الصغير:

« إن بعضـــا من كتاب الغرب (أوربا وأمريكا) وعلمائـــه يعترضون علـــى قوامية الرجل على المرأة في حكم الإسلام، ويقولون إنها تمس كرامة المرأة، وإني أقول: أن قوامية الرجل على المرأة أمر طبيعي لا تمس كرامة المرأة» (...)

« لهذا فإن الإسلام قد اختار الرجل لرئاسة هذا المجتمع العائلي وإدارة شؤونه وذلك لوجوه:

أولا: إن الـــرجل له امتـــياز واقـــتدار أكثر (غالبا) في العقل وحسن السياســـة والتدبـــير، وزجـــر أفـــراد العائلـــة وردعهم عن الفساد الأخلاقي والانحـــراف عـــن طـــريق الحق والصواب، وقيادتهم نحو الصلاح وطريق السعادة، وفصل النزاع العائلي الذي يحدث عادة بين أعضاء العائلة (المجتمع الصغير).

نعـــم: إن الإسلام قد اختار الرجل لهذه السياسة مع العلم بأن الحكم في التعالـــيم الســـماوية حتى القوانين الوضعية إنما هو مبني على ماهو الغالب. ولهـــذا فـــإن الرجل يكلف بحكم الإسلام أن يأخذ نظام حياة العائلة وقانونها تحت نظره، ويبذل جهوده في تطبيقه، ويستعمل سلطته في تنفيذه، وله الحق في اتخاذ سياسة العنف عند الضرورة، كما أن له الحق عند الاضطراب أن يـــأخذ أفـــراد العائلة تحت الضرب والتأديب ومنهم الزوجة بشروط وحدود،

ذلك لأن سياسة القيادة في المجتمع الصغير تستوجب ذلك كسياسة القيادة في حياة المجتمع الكبير.

ثانيا: إن المهر (الصداق) والنفقة والكسوة للزوجة مع النفقات للأولاد وتكاليف تربيتهم وتعليمهم، ونفقات غيرهم من أعضاء العائلة، وغيرها مما تتطلبه الحياة العائلية، إنما هي كلها على ذمة الرجل (الزوج) في حكم الإسلام ولهذا فإنه له الحق المعترف به طبعا في أن تكون رئاسة العائلة بيده »[133].

يستنتج مما سبق أن قوامية الرجل على المرأة أمر تمليه الطبيعة البشرية ولا يتعارض مع فطرتي الذكر والانثى، ومن هنا عملت الشرائع على الاخذ به والحث عليه. وأما قول المرنيسي "أن النساء يجدن أنفسهن مجردات من السلطة التي تسير العالم الذي وضعن فيه لان الرجال هم أصحاب السلطة في العائلة" فهو تصور خاطئ لمفهوم القوامة في الإسلام كما أنه تصور مستوحى من واقع الظلم والاستعباد الذي تعيشه أغلبية نساء العالم الثالث بالاضافة إلى أنه مشبع بآراء المغرضين والحاقدين الغربيين.

والمرأة عند الفرس كانت هي الأخرى من ضحايا الاستبداد والظلم ونظر إليها نظرة التشاؤم. وكان أصحاب الديانة الزرادشتية يحقترون شأنها ويعتقدون أنها سبب هيجان الشرور، كما أن للزوج حق التصرف فيها كما يتصرف في ماله ومتاعه بل له أن يحكم بقتلها.

ولا داعي للحديث عن العلاقة بين الزوج والزوجة عند إليهود والمسيحيين في القرون الغابرة وعصر الظلمات، فإنه لا يختلف إثنان في

---

[133] ـ مبشر الطرازي الحسيني *المرأة وحقوقها في الإسلام*"، دار الكتب العلمية بيروت د.ت. ص 28.

مـدى الذلـة التي كانت تعاني منها المرأة عندهم، إلى أن بزغ فجر النهضة الأوربية الحديثة فبدأت مكانة المرأة في أوربا تتحسن ثم "علا" شأنها.

« ولما نهض فلاسفة أوربا وأولوا الرأي والعلم منهم في القرن الثامن عشر الميلادي ورفعوا عقيرتهم لحماية حقوق الفرد في المجتمع؛ ونفخوا في أبـواق الحـرية الفـردية، خففوا شيئا مما كان في قوانين الطلاق من شدة وتضييق. وردوا إلى النساء جملة صالحة من حقوقهن الاقتصادية المسلوبة. وتـناولوا بالاصـلاح والتهذيـب النظريات القائلة بذلة المرأة ومهانتها .كما فـتحوا لهـن أبـواب التعلـيم والتربية. والنظريات التي أسس عليها بنيان الاجتماع الغربي الحديث، يمكن حصرها في ثلاثة عناوين:

1ــ المساواة بين الرجل والمرأة.

2ــ استقلال النساء بشؤون معاشهن.

3ــ الاختلاط المطلق بين الرجل والنساء.

وقـد ظهر من نتائج تأسيس اجتماعهم على هذه النظريات الثلاثة، ما كـان يجب أن يظهر، وذلك أنهم فهموا من معاني المساواة ألا يكون الرجل والمـرأة متسـاويين فـي الحقوق البشرية والمنزلة الخلقية فحسب، بل أن تـؤدي المرأة في الحياة مـا يؤديه الرجل من أعمال، وأن يرخى لها مـن عـنان القيود الخلقية مثل ما أرخي للرجل من ذي قبل. فهذه الفكرة الخاطئة للمساواة جعلت المرأة غافلة بل منحرفة عن أداء واجباتها الفطرية ووظائفها الطبيعية التي يتوقف على أدائها بقاء المدنية، بل بقاء الجنس البشري بأسره. واسـتهوتها الأعمال والحركات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وجذبتها إلى نفسها بكل ما في طبعها وشخصيتها من خصائص، فمعارك الانتخابـات النيابـية ووظـائف المكاتـب والمعامل ومنافسة الرجل في المهن التجارية

والصناعية الحرة، والمشاركة في الألعاب والمسابقات الرياضية وحضور مجالس اللهو والقصف والظهور على المسارح والاشتراك في حفلات الرقص والسهرات العامة، هذه وأمثالها من مشاغل الحياة ومتعها وأسباب اللهو والمجون التي يمنع عن ذكرها الحياء عن خفايا هذه المدنية البراقة، هذه كلها قد استولت على مشاعرها وشغلت أفكارها وعواطفها شغلا أذهلها عن وظائفها الطبيعية وطرد من برنامج حياتها القيام بتبعات الحياة الزوجية وتربية الاطفال وخدمة العائلة وتنظيم الأسرة، بل كره إلي نفسها كل هذه الأعمال التي هي وظائفها الفطرية الحقيقية. ومن عاقبة ذلك أن النظام العائلي ــ الذي هو أس المدنية ودعامتها الأولية ــ قد تبدد شمله في الغرب. والحياة البيتية ــ التي يتوقف على هدوئها وطمأنينتها قوة الإنسان العملية ونشاطها ــ تكاد تنعدم وتدخل في خبر كان. وكذلك رابطة العقد والزواج ــ التي هي الصورة الصحيحة الوحيدة لتعاون الرجل والمرأة على خدمة المدنية ــ أصبحت عندهم أوهن من بيت العنكبوت. وبجانب آخر، قد بدأ العمل على منع تكاثر النسل وازدياد العمران بقتل الأولاد وضبط التوليد واسقاط الحمل. وجاء التصور الخاطئ للمساواة الخلقية يساوي بين الرجال والنساء في التبذل وفساد الأخلاق، حتى تلك المخزيات التي كان يتحرج من مقارفتها الرجال فيما قبل، لا تستحيي من ركوبها بنات حواء في المجتمع الغربي الحديث»[134].

وهكذا يتبين لنا أن المرأة لم تكن تحضى بالمكانة اللائقة بها كزوجة في الحضارات السابقة وأن رواد النهضة الأوربية من الذين أرادوا رد الاعتبار إليها مالوا عن قصدهم فيما بعد، فكانت النتيجة أن أعيد استغلال

---

[134] ــ ابو الأعلى المودودي: *الحجاب*، ص 25 ــ 27.

المـرأة مـن جديد بعد الايحاء إليها بأنها مساوية للرجل. فخرجت عن بيتها وتبرجـت وأضـحى شـغلها الشاغل هو التزين للرجال، ففقدت شخصيتها وقيمتها وأصبحت وجبة في أيدي الذئاب. فأين إذن هذه المساواة النوعية في العلاقة بين الزوج والزوجة تلك المساواة التي ادعت المرنيسي عدم وجودها في الشريعة الإسلامية؟

لقد بنى الإسلام نظرته للمرأة على أساس حقائق الفطرة البشرية، وأن المـرأة مسـأوية للـرجل بالفطرة. ومن ثم فإن الزوجين متساويان إنسانيا ومتسـاويان من حيث علاقتهما بالله سبحانه، وبجزائه لهما، بـل إن الإسلام يقرر وحدة الجنسين ووحدة الزوجين، بذلك تختفي تلك النظرة الدونية التي

كانت تجعل المرأة في منزلة أدنى من منزلة الرجل قال تعالى: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف»(البقرة 228).

« أي لهـن مـن حقوق الزوجية على الرجال مثل ما للرجل عليهن. ولهـذا قـال ابـن عباس: إني لأتزين لامرأتي كما تتزين لي وما أحب أن أسـتنظف كـل حقي الذي لي عليها فتستوجب حقها الذي لها علي، لان الله تعـالى قال ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ﴾ أي زينة من غير مـأثم، وعـنه أيضـا: أي لهن من حسن الصحبة والعشرة بالمعروف على أزواجهـن مثل الذي عليهن من الطاعة فيما أوجبه عليهن لأزواجهن. وقيل: إن لهن على أزواجهن ترك مضارتهن كما كان ذلك عليهن لأزواجهن. قاله الطـبري: وقال ابن زيد: تتقون الله فيهن كما عليهن أن يتقين الله عزوجل، والمعنى متقارب. والآية تعم جميع ذلك من حقوق الزوجية».[135]

---

[135] ـ الإمام محمد القرطبي: ***الجامع لأحكام القران***"، دار الكتب العلمية، بيروت، ج.2 1988 ص 82.

وإذا كانـــت العصمة في يد الرجل فإن المرأة خولت حقوقا واسعة في طلب الخلع والفسخ والتفريق بإزاء زوجها إن كان بغيضا أو ظالما أو عنينا. كمـــا أوصـــى الشارع الزوج بالتزام السماحة والمعاملة الحسنة في استعماله السـلطة التـــي قـــد جعلهـــا الإسلام له على المرأة، فيقول عزمن قائل: ﴿ وعاشروهـــن بالمعروف ﴾(النساء19) ﴿ولا تنســـوا الفضل بينكم ﴾ (البقرة 37). وقـــال النبي صلى الله عليه وسلم : « خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلـــي» [136].وهذه ليست وصايا اخلاقية فحسب بل إن صدر منه حيف في استعمال تلك السلطة كان للمرأة أن تستعين عليه بالقانون. ومن ناحية أخرى جـــاءت تعاليم الدين الإسلامي الحنيف بالحث على اكرام الانثى سواء كانت أما أو بنتا أو زوجة أي في جميع أطوار حياتها.

والخلاصـــة أن الإســـلام جعل الزوجة مساوية مع زوجها في الحقوق ورعايتها بحيث يعترف الزوج بحقوق الزوجة ويرعاها كما تعترف الزوجة بحقـــوق الزوج وترعاه. ذلك لإن دوام الزوجية والحياة الهادئة بين الطرفين إنما يتم برعاية الحقوق من الجانبين سواء بسواء. ولا يخفى ما في هذا الحكم الإسلامي الحكيم من رفع مقام المرأة في المجتمع الإسلامي عما كانت عليه قبل الإسلام.

أمـــا الإتهـــام الثاني وهو قول الأستاذة فاطمة المرنيسي: « إن المرأة المســـلمة تعرف بوضوح كعنصر جنسي قبل كل شئ»، فإن مثل هذا الحكم يطالعـــنا في أدبيات بعض المستشرقين الذين يعممون أحكامهم على الإسلام انطلاقا من واقع المغاربة والمسلمين عامة. صحيح أن الرجل في المغرب أو فـــي أي بلـــد إسلامي إذا كان جاهلا بشريعة الله غير مقيم لحدودها ــ وهذه

[136] ــ أخرجه الترمذي وابن ماجة .

حالـــة أغلبـــية المسلمين ــ فإن المرأة بالنسبة إليه لا تعدوأن تكون أكثر من عنصـــر جنســـي، وبالتالي فهو يعتبر الزواج وسيلة لإشباع الغريزة الجنسية لكـــن ما ينبغي أن تنتبه إليه الكاتبة الغافلة هو أن أي مجتمع لا يطبق حدود الله تكـــون المـــرأة فـــيه موضوع سخرية وإهانة ومجرد دمية جنسية في يد الـــرجل، واستقراء التاريخ، في هذا المجال، يطول لكـــن بحسبنا إلقاء النظر علـــى المجتمع الغربي. أو ليست المرأة هناك عنصرا جنسيا محضا؟ ينبغي ألا تنطلي عليك لعبة المساواة بين الجنسين هناك، ولا تغتري بمشاركة المرأة المغربـــية الـــرجل في مختلف الأعمال والهيئات والمنظمات . هذه المظاهر الـــبراقة تخفـــي حيفا وعبودية إزاء تلك المرأة لا يجهلها أولوا الألباب، وإلا لماذا تزداد صيحات ويشتد عويل المنظمات النسائية هناك يوما بعد يوم؟ وما معـــنى علـــى ســـبيل المثال أن ترفق صورة امرأة شبه عارية بكل منتوج اســـتهلاكي يـــراد له الاشهار؟ أو كيف نعلل تنافس وتفنن شركات الملابس النسوية في صنع البسة للمرأة الغربية لا تكاد تواري عورتها؟

أمـــا نظـــرة الإســـلام إلى المرأة فإنها تختلف وتسمو بكثير عن تلك النظرية التي جعلت العلاقة بين الرجل والمرأة مجرد متعة جنسية أو مجرد علاقـــة حيوانية. فالإسلام ينظر للإنسان ذكرا أو أنثى على أنه مخلوق فريد مـــن نوعه ذو طبيعة فطرية متعددة الجوانب، وأنه صاحب غايات وأغراض وأهـــداف أرقـــى وأشمل من مجرد الاشباع الجنسي. إنها غايات تتناسب مع وظيفته السامية وهي الاستخلاف في الارض.

لقـــد جاء الإسلام فوجد المجتمع العربي كغيره من المجتمعات في ذلك الحيـــن ينظر إلى المرأة على أنها أداة للمتاع واشباع الغريزة، ومن ثم ينظر إلـــيها من الناحية الإنسانية نظرة هابطة، وأدى ذلك إلى هبـــوط النظرة إلى الجـــنس، وانحطـــاط الـــذوق الجمالي، والاحتفال بالجسديات العارمة، وعدم

الالتفات إلى الجمال الرفيع الهادئ النظيف.فلما جاء هذا الدين الأخير، أخذ يرفع من نظرة المجتمع إلى المرأة، ويؤكد على الجانب الإنساني في علاقات الجنسين، فليست هي مجرد اشباع لجوعة الجسد، واطفاء لفورة اللحم والدم، وإنما هي اتصال بين كائنين انسانيين من نفس واحدة، بينهما مودة ورحمة، وفي اتصالهما سكن ورحمة، ولهذا الاتصال هدف مرتبط بإرادة الله في خلق الإنسان، وعمارة الأرض، وخلافة هذا الإنسان فيها بسنة الله.

4 ـ الحجاب

كان قاسم أمين (1865م–1908م) أول "مسلم" حمل لواء الدعوة إلى السفور وتحرير المرأة المسلمة على الطريق الغربية. ولعله لم يكن يجرؤ على ذلك لولا التربية الفرنسية التنصيرية التي تلقاها على أيدي أساتذته في مصر القرن التاسع عشر الميلادي. لقد أوهمته فلسفة التنصير بأن الحجاب وتعدد الزوجات عاملان أساسيان من عوامل تقهقر المسلمين واندحارهم، فاندفع ـ وهو يعاني عقدة النقص إزاء أساتذته الغربيين ـ يهاجم تعاليم الإسلام فيما يتعلق بالمرأة وعلاقتها بزوجها. يقول متحدثا عن حقوق المرأة في الإسلام : «كذلك إن نظرنا إلى حالتهم [137] العائلية نجد أنها مجردة من كل نظام، حيث يكتفي الرجل في عقد زواجه بأن يكون أمام شاهدين ... ومسألة تحديد حقوق المرأة هذه وتربيتها قد اجتهدت كثيرا في أن أقف على رأي علماء المسلمين فيها من المتقدمين أو المتأخرين، فما وجدت شيئا » [138]

137– يتكلم عن المسلمين بصيغة الغائب، وكأنه ليس منهم. ولعله ارتد ولم يعلن عن ردته.

138– قاسم أمين: *"المرأة الجديدة"* ، مطبعة الشعب ، القاهرة ، 1900. ص 33.

ويقـول عـن الحجاب : «والمرأة التي تلزم بستر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدنها بحيث لا تتمكن من المشي ولا من الركوب، بل لا تتنفس ولا تنظر ولا تتكلم إلا بمشقة، تعد رقيقة لأن تكليفها بالاندراج في قطعة من القمـاش إنما يقصد منه أن تمسخ هيئتها وتفقد الشكل الإنساني الطبيعي في نظر "كل رجل" ماعدا "سيدها" و"مولاها" »[139].

«وهـاهم إخوانـنا أبناء وطننا المسيحيون واليهود اللذين تركوا عادة الحجـاب مـنذ عهـد قريـب وربوا نساءهم على كشف وجوههن ومعاملة الرجال، فأين هم من الاختلال والهلاك؟»[140].

قد يتعذر علينا ــ معشر الباحثين ــ إدراك أسباب هذه الظاهرة، إذا لـم نضـعها في سياقها التاريخي والاجتماعي ولم نتحسس جذورها الأولى والعميقة. ذلك أن العالم الإسلامي كان بعيدا عما يسمى بالسفور الذي اكتسح آنـذاك كـل الـبلدان الغربـية حـتى النصـف الأول مـن القرن التاسع عشـر الميلادي . لكـن في منتصف النصف الثاني من نفس القرن، أي مع بدايـة الاحـتلال الأجنبي للوطن الإسلامي، شرع بعض ضعاف النفوس و العقـول مـن المسلمين يدعون الناس إلى تقليد الأجانب. وبما أن قوى الفكر والعقل كانت معطلة منذ زمن بعيد لم يكن من سبيل لليقظة والنهضة في نظر كثـير ممن تقلدوا مهمة "الإصلاح" إلا سبيل التقليد والمحاكاة . وإذا اضيف إلـى ذلـك عامل الدهشة التي أخذت بمجامع نفوس المنهزمين إثر اطلاعهم علـى قوة الغزاة وتقدمهم، اتضح لماذا اختار بعض "المصلحين" نهج التقليد في علاج المشاكل الاجتماعية.

---

[139]– قاسم أمين: *المرأة الجديدة*، ص 34 - 35 .

[140]– نفس المرجع ، ص 69.

إن هؤلاء المستغربين الأوائل عملوا ـ انطلاقا من مواقفهم الانهزامية ـ علـى بلـورة مناخ فكري ونفسي يتميز بالدعوة إلى تبني كل مايرد من الغرب من أفكار وعادات ومعاملات. وشيئا فشيئا بـدأ المسلمون يتقمصون شخصـية الرجل الغربي، بل يستحيون من نظـرات الاستهانة التي يصوبها هـذا الأخـير إلـى بعـض مبادئ ومسائل الإسلام، كالجهاد والرق وتعدد الـزوجات الـخ. ولإرضاء العدو المتغطرس، بادر بعض المستغربين بنعت الجهـاد بالهمجـية والقـول بـأن الرق حرام عندنا، كما أطالوا اللسان في موضوع تعدد الزوجات وطعنوا في قوانين الزواج والطلاق.

ومـع حلـول القـرن العشرين الميلادي، والمسلمون في منتهى الذلة والصـغار يـرزحون تحت نير الاستعمار، نشأت مسألة الحجاب ونفخ في أبواقها ثلة من المستغربين على رأسهم قاسم أمين. « والواقع أن هذه المسألة نشـأت في المسلمين لكون الغرب قد نظر إلى الحجاب والنقاب والحرم بعين المقـت والازدراء وصـوره أقـبح تصوير وأشنعه فيما كتب ونشر، وعد (حـبس) المرأة من أبرز عيوب الإسلام. وأنى كان للمسلمين أن يغضوا عن هـذه النقيصة التي أخذها الغرب عليهم فيما أخذ. ففعلوا في هذه المسألة ـ الحجـاب ـ مثل مافعلوا أيضا في مسائل الجهاد والرق وتعدد الزوجات وما شـاكلها مـن المسائل، فعمدوا إلى الكتاب والسنة يتصفحون أوراقهما، وإلى كتـب الفقـه والأحكام ينقبون عـن اجتهادات الأئمة فيها، لعلهم يجدون في ثناياها ومطاويها ما يعينهم على غسل هذا العار الذميم عن أنفسهم. فإذا بهم يقعون على أقوال لبعض الأئمة تجيز للمرأة أن تبدي وجهها ويديها وتخرج كذلك من بيتها لحوائجها، ويعلم منها أيضا ان المرأة يجوز أن تشهد الحروب لسـقي المجاهدين ومداواة المرضى. ثم وجدوا في تلك الأقوال إذنا بخروج

المـرأة إلـى المسجد للصلاة وجلوسها للتعلم والتعليم. فكفاهم هذا القدر من المعلومات لأن يدعوا أن الإسلام قد أعطى المرأة حرية مطلقة، وأن الحجاب مـن تقالـيد الجهلاء، اتخذه المتأخرون من المسلمين الجامدين المحافظين، ويخلـو مـن أحكامـه القرآن والحديث. وإنما القرآن والسنة يعلمان الحياء والخفر على سبيل التعليم الخلـقي، وليس فيهما قانون أو ضابط يقيد حركة المرأة وتنقلها بقيد ما»[141].

وهـنا مكـان الـتوجه للنظر في أقوال الأستاذة فاطمة المرنيسي بهذا الصدد. قالت :

«اعتبر أن اللجوء إلى الحجاب كان وسيلة للسيطرة الجنسية ولحماية طبقة مـن النسـاء (الحرائر) على حساب طبقة أخرى (الإماء)»[142]. «إن تشريع الحجـاب فـي المدينة قضى على الحرية التي برهن عليها الإسلام في بداية حـياته. وللأسف الشديد كان ينبغي أن تمر خمسـة عشر قرنا قبل أن يأتي المسـتعمر فيضـغط على الحكومات الإسلامية لكي تفتح ملف حقوق الفرد والمرأة »؟ ! ! ![143].

فـي النص الأول ادعت الدكتورة فاطمة المرنيسي بأن الحجاب شرع لحماية طبقة من النساء على حساب طبقة أخرى، وتستدل على ذلك في ص 236 مـن نفـس الكـتاب بقوله تعالى : ﴿ياأيها النبيء قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين ﴾

141– ابو الأعلى المودودي :"*الحجاب*" ، دار الفكر للطباعة . ص 41-42.

142– FATIMA MERNISSI "*Le Harem politique,Le Prophète et les femmes* – Ed. Albin Michel, Paris 1987,p23.

143– *Le Harem politique,Le Prophète et les femmes*, P 236

. وهو استدلال من باب تلبيس الحق بالباطل. و المؤكد في تاريخ السيرة أن النســاء في أول الإسلام، كما في الجاهلية ، كن يكشفن وجوههن سواء كن حرائــر أم إمــاء. وكان بعض السفهاء يتعرضوا لهن عندما يخرجن بالليل لقضــاء حاجاتهن. وإذا وقع الاعتداء بالتعرض على حرة قالوا حسبناها أمة، فأمرن أن يخالفن بزيهن زي الإماء بأن يدنين عليهن من جلابيبهن وذلك بعد أن شـكون إلــى النبي ﷺ فعل السفهاء بهن. وترى المرنيسي أن النبي ﷺ عندما عزم على ايجاد علاج لظاهرة "التعرض" لم يكن بنوي قط استئصالها مــن الجــذور، وإنما همه الوحيد هو صرف هؤلاء السفهاء عن إذاية نسائه ونساء المسلمين، أما الإماء وغيرهن من النسوة فلا شأن له بهن .

«وينبغــي إيجــاد وسيلة لفصل الإماء اللواتي أبيح لهن الزنى ـــ عن الحرائــر زوجــات الاستقراطيين والرجال الأقوياء ـــ اللواتي يحرم عليهن اقتراف تلك الفاحشة» [144].

يتضــح من خلال هذا الكلام ان الإسلام أقام نظاما اجتماعيا طبقيا أو على أصح تعبير ـــ أقام ميزا عنصريا واجتماعيا بين النساء الحرائر والإماء، وشــرع الحجــاب وسيلة ـــ من جهة ـــ لجعل أولئك الحرائر في مأمن من الــتعرض والإذايــة. ومــن جهة أخرى لدفع الإماء وتشجيعهن على الزنى والرذيلة. كما أن تشريع الحجاب يعبر عن انتصار منطق السفهاء والمنافقين.

إن هذه الاستنتاجات السخيفة تتناقض مع النقل والعقل. أما تعارضها مــع النقل فلكونها تفتقر إلى دلائل من الكتاب والسنة بالاضافــة إلى أنه لم يقل بها أحد من الفقهاء والمفسرين سواء من القدامى أو المحدثين.

---

144 ـــ نفس المرجع .

وأمـا تعارضـها مع العقل فلأنها تتناقض منطقيا مع أهداف الرسالة الإسـلامية التـي تنص على العدالة والمساواة، وبذلك شهد العقلاء من أئمة الإسـلام. وواضح أن الأستاذة فاطمة المرنيسي وقعت في التناقض من حيث كانـت تـروم الإبـداع، إنهـا لـم تحكم استعمال آليات المنهج الاجتماعي الدوركايمـي حيث فسرت ظهور الحجاب بالضغوط الاجتماعية في مجتمع المدينة، والتي تمثلت في موقف المنافقين والسفهاء. كما أنه قد غاب عن ذهن الباحـثة الاجتماعـية أن القداسـة الإلهـية فوق مبادئ وقوانين منطق علم الاجـتماع الوضعي، وأن كثيرا من تنبؤات علماء الاجتماع لم تتحقق، نظرا لـتدخل المشيئة الإلهية في حياة الإنسان وإن كانت الحياة الروحانية تخضع لقوانين اجتماعية تكاد تكون ثابتة.

ويعتـبر كـتاب "**طـبقات ابن سعد**" من أهم الكتب التي رجعت إليها المرنيسـي فـي ذكـر الروايات المتعلقة بأسباب نزول الحجاب وكيف أن السـفهاء كـانوا يؤذون النساء ويتعرضون لهن... إلا أنه على فرض صحة تلـك الروايات، كيف لم يهتد ابن سعد ذلك العالم المؤرخ إلى الاستنتاجات الفذة التي تفتقت عليها عبقرية باحثتنا الاجتماعية؟

لقـد أخطأ بعض المفسرين كما سيرد بعد قليل في كلام الألباني عندما قـيدوا قوله تعالى ﴿ونساء المؤمنين﴾، بالحرائر دون والإماء، غير أنـه لايفـهم من كلامهم البتة كـون الشارع ميز بين الحرائر والإماء أو أباح للأخيرات اقتراف الزنى.

يقـول الشيخ ناصر الدين الألباني: «هذا وقد أبان الله تعالى عن حكمة الأمـر بإدنـاء الجلباب بقوله : ﴿ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ يعني أن المرأة إذا التحفت بالجلباب عرفت بأنها من العفائف المحصنات الطيبات، فلا

يؤذيهن الفساق بما لايليق من الكلام، بخلاف ما لو خرجت مبتذلة غير متسترة، فإن هذا مما يطمع الفساق فيها والتحرش بها كما هو مشاهد في كل عصر ومصر. فأمر الله تعالى نساء المؤمنين جميعا بالحجاب سدا للذريعة.

وأما ما أخرجه ابن سعد : أخبرنا محمد بن عمر عن ابن أبي سبرة عن أبي صخر عن ابن كعب القرظي قال :

"كان رجل من المنافقين يتعرض لنساء المؤمنين يؤذيهن. فإذا قيل له ؟ قال : كنت أحسبها أمة. فأمرهن الله أن يخالفن زي الإماء، ويدنين عليهن من جلابيبهن".

فلا يصح بل هو ضعيف جدا لأمور :

الأول : أن ابن كعب القرضي واسمه محمد، تابعي لم يدرك عصر النبوة، فهو مرسل.

الثاني : أن ابن أبي سبرة وهو أبو بكر بن محمد بن أبي سبرة ضعيف جدا، قال الحافظ في "التقريب" : « رموه بالوضع ».

والثالث : ضعف محمد بن عمر وهو الواقدي وهو مشهور بذلك عند المحدثين، بل هو متهم.

وفي معنى هذه الرواية روايات أخرى أوردها السيوطي في "**الدر المنثور**"، وبعضها عند ابن جرير وغيره وكلها مرسلة لاتصح، لأن منتهاها إلى أبي مالك وأبي صالح والكلبي ومعاوية بن قرة والحسن البصري، ولم يأت شيء منها مسندا فلا يحتج بها، لاسيما وظاهرها مما لاتقبله الشريعة المطهرة ولا العقول النيرة، لأنها توهم أن الله تعالى أقر إماء المسلمين ــ وفيهن مسلمات قطعا ــ على حالهن من ترك التستر، ولم يأمرهن بالجلباب ليدفعن به إيذاء المنافقين لهن. ومن العجائب أن يغتر بعض المفسرين بهذه

الروايات الضعيفة فيذهبوا بسببها إلى تقييد قوله تعالى : ﴿ونساء المؤمينن﴾ بالحرائــر دون الإماء، وبنوا على ذلك أنه لا يجب على الأمة ما يجب على الحرة من ستر الرأس والشعر،بل بالغ بعض المذاهب فذكر أن عورتها مثل عـورة الرجل : من السرة إلى الركبة. وقالوا : "فيجوز للأجنبي النظر إلى شعر الأمة وذراعها وساقها وصدرها وثديها ».

وهذا ــ مع أنه لا دليل عليه من كتاب أو سنة ــ مخالف لعموم قوله تعلى : ﴿ونســاء المؤمينن﴾ فإنه من حيث العموم كقوله تعالى : ﴿يأيها الذين آمنوا لاتقــربوا الصــلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري ســبيل حــتى تغتسلوا، وإن كنتم مرضى أو على سفر أو لامستم النساء فلم تجــدوا مــاء فتيمموا ﴾، ولهذا قال أبو حيان الأندلسي في تفسيره: "**البحر المحيط**":

« والظاهر أن قوله ﴿ونساء المؤمينن﴾ يشمل الحرائر والإماء، والفتنة بالإمــاء أكثر لكثرة تصرفهن، بخلاف الحرائر فيحتاج إخراجهن من عموم النساء إلى دليل واضح ».

وما أحسن ما قال ابن حزم رحمه الله في "**المحلى**":

« وأمــا الفــرق بين الحرة والأمة فدين الله واحد، والخلقة والطبيعة واحدة، كل ذلك في الحرائر والإماء، سواء، حتى يأتي نص في الفرق بينهما في شئ فيوقف عنده ». قال : « وقد ذهب بعض من وهل في قوله تعالى : ﴿يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين ﴾ إلى أنه إنما أمر الله تعالى بذلك، لأن الفساق كانوا يتعرضون للنساء للفسق فأمر الحرائر بــأن يلبسن الجلابيب ليعرف الفساق أنهن حرائر فلا يتعرضوا لهن. ونحن نبرأ من هذا التفسير الفاسد الذي هو إما زلة عالم، أو وهلة فاضل عاقل، أو

افــتراء كاذب فاسق، لأن فيه أن الله تعالى أطلق الفساق على أعراض إماء المســلمين، وهــذه مصــيبة الأبد، وما اختلف اثنان من أهل الإسلام في أن تحــريم الزنا بالحرة كتحريمه بالأمة، وأن الحــد على الزاني بالحرة كالحد علــى الزاني بالأمة ولا فرق، وأن تعرض الحرة في التحريم كتعرض الأمة ولا فــرق، ولهذا وشبهه وجب أن لا يقبل قول أحد بعد رسول الله ﷺإلا بأن يسنده إليه عليه السلام» [145].

والنص الذي ورد فيه قولها: « إن عمر رضي الله عنه عندما اقترح على النبي ﷺ أن يحجــب نساءه عن الرجال عمل على طمس البعد الحضاري والتحرري الــذي نــادى به الإسلام» [146]، يتضمن كما سيتضح، أفكارا لا أساس لها من الصــحة، بالاضــافة إلــى أن بعضــها يبيــن بكل وضوح اعجاب الكاتبة بالاســتعمار "كمحــرر للمرأة المسلمة"، بعدما ظلت مايزيد على أربعة عشر قرنا مقيدة بقيود الاستغلال و التبعية للرجل.

إن مــا يؤكــده المفسرون وكتاب السيرة ان عمر بن الخطاب الخليفة الثاني رضي الله عنه طلب بإلحاح من النبي ﷺ أن يحجب نساءه عن عامةالناس.

قــال ابن كثير: « هذه آية الحجاب وفيها أحكام وآداب شرعية، وهي ممــا وافق تنزيلها قول بن الخطاب رضي الله عنه كما ثبت ذلك في الصحيحين عنه أنه قــال : وافقــت ربي عز وجل في ثلاث، قلت : يارسول الله لو اتخذت مقام ابراهيم مصلى، فأنزل الله تعالى ﴿واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ﴾. وقلت : يارسول الله إن نساءك يدخل عليهن البر و الفاجر، فلو حجبتهن، فأنزل آية

---

[145]– محمد ناصر الدين الألباني ،"***حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة***" ، المكتب الإسلامي في بيروت ،1389 ، ص 42–43– 44 –45.

[146]– فاطمة المرنيسي : "***الحريم السياسي***" ، ص.234 .

الحجاب، وقلت لأزواج النبي ﷺ لما تمالأن عليه في الغيرة ﴿عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن ﴾، فنزلت كذلك»[147].

عندما تدعي فاطمة المرنيسي أن حجب النبي ﷺ نساءه عن المسلمين كان بإيعازمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، تجعل من هـذا الخليفة الجليل مشرعا، أي أن ذلك الحجاب لم يكن ليشرع لولا تدخل عمر والحاحـه في طلب ذلك مـن النبي ﷺ. وهذا يفيد عدم معرفتها بمعنى الوحي وحقيقته. وممالاشك فيه ـ كمـا يتبين من المراجع العربية التي اعتمدت عليها ـ أنها اطلعت على قـول عمر: "وافقت ربي في ثلاث..." وفهمت مغزاه، غير أنها أبت إلا أن تفسـر الحـدث تفسـيرا اجتماعـيا ماديا على طريقة المدرسة الاجتماعية الوضعية.

وهكـذا تعتـبر الكاتـبة عمر بن الخطاب أول من جنى على الإسلام وحضارته "وقضى على تطلعاته التحررية في مهدها".

إن النبـي ﷺ ـ حسـب رأيهـا ـ [148] كان يود دائما أن يكون بيته مفتوحا لكل الناس، وأن الحجاب يمثل النقيض التام لكل ما كان يروم تحقيقه. غير أن عمر لم يستطع استيعاب هـذا الأمر لأنه كان جاهلا بحقيقة الإنسان كمـا يتصـورها الديـن الجديد أي الإسلام. ومن هنا رأى أن الحل الوحيد لإعـادة الـنظام إلى نصابه في المدينة هو "وضع الحواجز واخفاء النساء موضوع ومحل الشهوات ".

«ولم يكن غريبا ان يصبح عمر لسان حال المقاومة الرجالية في وجه المشروع التعادلي الذي اتى به النبي ﷺ .كما كان عمر مناصرا لاستمرارية

---

[147] ـ *تفسير ابن كثير*، ج 5 ،ص 489.

[148] ـ فاطمة المرنيسي : "*الحريم السياسي*" ص.236 .

الوضـــع الراهــن للمجال العائلي لكونه كان يعتقد ان التغييرات التي أدخلها الإســلام علــى الحياة الجاهلية تخص الحياة العامــة والروحية. أما الحياة الخاصة فينبغي ان تضل محكومة بأعراف ماقبل الإسلام»[149].

وهذا التجريح لشخص عمر إنما جعلته وسيلة للطعن في الإسلام، ويعبر عن أن فاطمــة المرنيسي قد أصبحت ممن يجيدون استعمال لغة المستشرقين في دراســة الشخصــيات الإسلامية، كما أن كلامها في شأن هذا الخليفة يذكرنا بالقصــص التي تزخر بها الكتب المدرسية في الغرب المسيحي عن الإسلام والمســلمين حيث تصور خلفاء الإسلام تصويرا تشمئز منه النفوس فتنعتهم بالغلظة والجور وسفك الدماء. وهكذا بعد أن حملت عمر بــــن الخطاب مســؤولية " الظلــم" الــذي لحــق المرأة المسلمة خلال قرون طويلة بسبب الحجاب، ختمت النص المشار إليه بالتنبيه إلى أن المستعمر هو الذي خلص المرأة المسلمة واعتقها من العبودية حينما "فرض على الحكومات الإسلامية إعادة فتح ملف حقوق الإنسان والمرأة على الخصوص".

متى كان الغازي والمخرب مصلحا ومخلصا أيتها الباحثة الاجتماعية؟ مــن هي هذه المرأة المغربية التي عاشت في زمن الاستعمار وصرحت بأن المستعمر خلصها من العبودية التي أقامها فيها الإسلام؟ ولو كنت أنت نفسك امرأة مغربية في الثلاثينات والأربعينات هل كنت تدعين أن المستعمر خلص المــرأة... وأنت تشاهدين آثار خرابه ودماره للقرى والمدن وتشريده للأسر بقــتل وسجن الآباء والأبناء؟ ما أظنك تفعلين!. ولكن بعد ذهاب الاستعمار

149- فاطمة المرنيسي : "*الحريم السياسي*" ص.180 .

العسكري ومجيء الاستعمار الفكري وهيمنته على العقل والفكر يصبح لمثل هذا القول ما يعلله.

لـو افترضنا أن المستعمر طلب في زمن الاستعمار ان تكشف المرأة المغربـية عـن رأسـها وأطرافها وتشارك الرجل في كل مجالات الحياة، لاستنكرنا منه ذلك ولمنعناه من التدخل في شؤون نسائنا ولحملتنا الغيرة على الدفـاع عن شرف نسوتنا وبناتنا. لكن وقع أقدامه وهو يغادر أرضنا لم تكد تخمـد، فـإذا بنسوة وفتيات من أبناء جلدتنا يجاهرن بالعداء للحجاب ويعلنن الحرب عليه !.

وفـي غياب الفهم الصحيح لنصوص الشرع والوعي بالهوية الثقافية، وتحـت تأثـير وطـأة الفكر الغربي، سارعت بعض المنظمات بالدعوة إلى السـفور ونـبذ الحجاب. ففي الخمسينيات نشرت صحيفة "العلم" مقالا تحت عنوان: " ارفعي الحجاب عن وجهك يا سيدتي"، جاء فيه: «في فاس عقدت الرابطة النسوية لحزب الاستقلال في منزل السيد احمد مكوار، وتحت رئاسة حـرمه... اجتماعا لدراسة مشاكل المرأة المغربية. وقد حضر الاجتماع عدد مـن سـيدات المجـتمع الفاسي وأوانسه من طالبات المعهد الثانوي التابع لجامعة القرويين، ومن مدرسة أم البنين الثانوية، وسواهما من المدارس التي يـتابع فتـيات فـاس دراسـتهن فـيها.كان موضوع الاجتماع هو الحجاب ..والحقـيقة ان الـرابطة توفقت أيما توفيق في معالجة هذا الموضوع الذي أصبح مثار مناقشات، ولعل القراء ــ والقارئات بالذات ــ تتبعوا ما تنشره هـذه الجـريدة من مقالات كلها تتصل بموضـوع الحجاب. فمنذ أيام كتبت الآنسـة سـعاد بـلا فـريح... وأول أمس عقبت الآنسة فاطمة القباج على الموضوع...والحجاب أصبح عقبة كأداء في طريق تقدم المرأة المغربية في

بناء مجتمع سليم... يقوم على أساس تكافؤ الفرص للرجل والمرأة...هؤلاء الفتيات مؤمنات بأن الحجاب ليس وسيلة لستر عورة حرم الله النظر إليها... ولكنه حجاب يستر عنهن الحياة... يحجب عنها الانطلاق... والتحرر والشعور بالشخصية المسؤولة التي تواجه مصيرها بنفسها. إن الفتاة تشعر كأن الحجاب سلطة مشرعة عليها... فتظل أسيرة هذا الوهم...انها تريد ان تستنشق الهواء بمسامها كلها... أن تنظر إلى الحياة، فتشعر بأقدامها راسخة على الأرض. إنها لاتريد أن تبق "توالة" متنقلة بالجلباب والجورب والحجاب... وإذا كانت المرأة فاضلة... مؤمنة بمسؤوليتها. واثقة من شخصيتها... فلماذا نربي فيها الإحساس بالنقص؟ لماذا نتصورها مخلوقة ضعيفة سهلة الاغراء؟

انظروا إلى هذه الصورة... وجوه ضاحكة...مشرقة لا ترى واحدة منهن تضع على وجهها حجابا...

لقد قررت الرابطة النسوية لحزب الاستقلال بفاس محاربة الحجاب... والدعوة إلىالسفور. انها خطوة جريئة نباركها وندعو كل هيئة نسوية الاقتداء بها... »[150].

انه الاستغراب الذي كان كامنا كمون النار تحت الرماد. لقد استغل أولئك النسوة ـ وأغلبهن ينتمين إلى الطبقات البورجوازية ـ الحالة النفسية للمرأة المغربية عشية الاستقلال حيث داعبتها رياح الحرية وحملتها بعيدة في أفق لامحدود، انها كانت تعيش لحظات كلها عاطفة وانفعالات نفسية سعيدة. وهكذا سرعان ما استجابت لنداء السفور بعدما أوهمت بأن لبس الحجاب والقعود في البيت سجن وذلة وخمول، وأن السفور تحرر. ومع غياب الوعي

---

[150] ـ جريدة العلم ، 24 غشت 1956 .

بالشريعة تم الربط بين التحرر من المستعمر والتحرر من التقاليد التي تجسد تعاليم الإسلام ومبادئه، فكانت الثورة عليها وعلى بعض القيم التي هي من صميم الدين.

والخلاصة أن الفتيات والنسوة اللواتي استجبن لنداء السفور وقعن فريسة الاستغراب عند التلبية، وإن كنت لا أنفي ميلهن المسبق إلى نبذ الحجاب، في حين أن اللائي تولين كبره أي حملن لواء السفور، كن قد استغربن قبل الاستقلال بسنوات أو عقود، إذ لايخفى على أحد أن كثيرا من الأسر البورجوازية في المغرب أثناء الاستعمار، كانت معجبة بحياة الأوربيين وأسلوب عيشهم، فكانت تقلده ما استطاعت على خوف من الجمهور وعامة الناس، لكن بعد الاستقلال غدا التقليد قاعدة، وأصبح الاستغراب جليا بعدما كان كامنا.

خاتمة

يستنتج من مباحث هذا الكتاب أن الاستغراب ظاهرة فكرية ونفسية واجتماعية متجذرة في المجتمع المغربي، وأن أصولها التاريخية ترجع الى ما قبل مجيء الاستعمار ببضعة عقود. واذا كان الاستغراب فيما قبل الاستقلال السياسي أقرب الى الكمون منه الى الظهور، فانه قد عرف، بعد تحرر المغاربة من الاستعمار، انطلاقة قوية شملت كافة النواحي الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والتربوية . وصارهم جل المثقفين والسياسيين والمسؤولين عن شؤون الاقتصاد والثقافة والتربية والتعليم هو العمل على بناء دولة حديثة تحدو حدو دول أوربا وتنسج على منوالها . ففتح باب التقليد الأعمى واستشرى داء التبعية وأحكمت حلقاته، وسرى في كيان المجتمع المغربي حب الأجنبي، ذلك الذي كان بالأمس القريب غازيا ومشردا ومدمرا. فلم تكد الجراحات التي أحدثها المستعمر في جسد الإنسان المغربي تلتئم، حتى سارع هذا الأخير إلى معانقة غريمه وتقليده في بعض أفكاره وعاداته وتقاليده التى كانت من أبغض الأشياء إليه زمن الإستعمار، وإذا جازلنا أن نعذر المغربي العامي الذي سيق بطريقة أو أخرى إلى هذا الإستغراب، مع تحمله لمسؤوليته باعتباره عاقلا ومكلفا، فكيف نعذر المثقفين والكتاب والمفكرين ونجباء النخبة المثقفة؟؟ أولئك الذين رفعوا لواء التبعية والمحاكاة وساهموا في إنزال الهزيمة بثقافتنا وبأصالتنا، وفي صرفنا عن أصولنا وجذورنا وعقيدتنا، كما حاولوا غسل أدمغتنا من كل ماله علاقة بماضينا وتاريخنا، وعملوا على توجيه قبلتنا نحو الغرب .

ولقـد تبين لي هذا الأمر الخطير من خلال قراءتي التحليلية لأعمال الكـتاب المغاربـة الثلاثـة (د.محمد عابد الجابري، ود.عبد الله العروي، ود.فاطمة المرنيسي).

وأرجـو أن يهتدي القارئ اللبيب إلى استنتاجات مماثلة وأن يجد في هذا الكتاب ما يشفي عليلا ويروي غليلا.

الملحــــق البيبليوغرافـــــي
(مصادر إتنولوجية وأنتربولوجية حول المغرب)

1ـ دراسات حول النظام المغربي

- AUBIN, Eugène, Le Maroc d'aujourd'hui. Paris 1904.
- CHARLES-ROUX,F –France et Afrique du Nord avant 1830
Les précurseurs de la conquete. Colloque du centenaire de l'algérie, Paris,1932.
- COTTE,Narcisse – le Maroc contemporain. Paris 1860
- DEVERDUN, Gaston – les Formations Sociales In Introduction à la connaissance du Maroc Casablanca, 1942
- DRUMOND, Hay,Jhon – le Maroc et ses Tribus nomades Paris, 1884
- ERCKMANN,Jules – le Maroc moderne paris éd. Challamel, 1885
- FRISH,R.J – le Maroc, géographie, organisation politique paris 1895.
- GAILLARD,Henri, -Le Makhzen étendue et limites de son pouvoir. In BSGA 1909,
PP. 438-470
- GAUTHIER,Félix, E. – Le passé de l'afrique du Nord, les siècles obscurs. Pais.
Payot 1937 .
- GENTIL,Lois – Dans le bled es-siba, exploration du maroc paris 1906.
- GODARD,Léon. – le maroc, notes d'un voyage (1858-59)-Alger, 1859
- JACKSON, Grey. – Account of the empire of morocco and the district of Suse.
London 1809
- JEANNOT,G. – Le Maroc, situation économique, sociale et politique. Thèse Dijon,
.1907
- LEARD, A. –Morocco and the moors. London, 2è éd. 1891.
- LE CHATELIER. A. – la Politique marocaine In. Revue économique internationale
,
Sept 1904 .
- MICHAUX-BELLAIRE, Ed – L'organisme marocain. In R.M.M. , IX, 1909,pp.
43-1
- MICHAUX-BELLAIRE, Ed – Sociologie marocaine In AM, 27, 1927
- MIEGE,J.L. – Le Maroc et l'Europe : 1830-1894. Paris PUF, 1961-63, 4 vol
- MOULIERAS,A. – Le Maroc inconnu. Oran, 1895-99,2 vol.
- TAILLANDIER, Saint René – Aux origines du maroc français. Paris, Plon 1930.
- VEYRE,G – Au Maroc dans l'intimité du sultan. Paris, 1905.
- WARD,H.J.B. – Mysterious Morocco and and how to appreciate it. London, 1909
- WEIGERBER F. – Au seuil du Maroc moderne. Rabat, laporte, 1940

2 ــ دراسات حول العالم القبلي

- BASSET.H, - Rapport sur les travaux d'éthnologie au maroc.Hesperis, II, 1921,139-160
- BERGE,F. –Moha ou hammou, le zayani – Marrakech, 1929.
- BERQUE,J. – Terroirs et seigneurs du haut atlas occidental. Rabat RGM, 1949,43-54.
- BERQUE,J. –les Mzudas, style historique d'une tribu marocaine. In revue historique, Pris, 1955, 22-244.
- BESSEY,Cpte – les Imehzen féodaux du moyen atlas. Paris, CHEAM, 1950.
- BOISSIERE,Cpte. – La tribu des Ahl massa. Paris, CHEAM, 1941.
- BRUNO.H. et BOUSQUET,G.H. – les pactes d'alliance chez les berbères du Maroc central. Hespéris, 23, 1946, 353-372.
-CAUSSIN,Cpte – .Vers Taza. Paris Fournier, 1922.
- CELERIER,J. – Contribution à la sociologie du Haut Atlas d'après M.J.Berque. Hésperis, 43,1956,203-213.
- COIDAU,E. – Le caid marocain. Rabat, 1950.
- COON,C.S. – Tribes of the Rif. Combridge, 1931.
- CORNICE, - Notice sur la cherarda. Rabat, A.B, 4,12,1920, , 27-59
- DOUTTE,E – En tribu. Paris, Geuthner, 1914.
- DOUTTE,E. – l'organisation sociale et domestique chez les haha. In BCAF, 15,1905.
- FRESNEAU.L. – l'unification du makhzen dans les Abda. Paris.CHEAM, 1951.
- FUCHS,M. – Evolution d'un grand commandement marocain, le caid Mtouggai le protectorat. Paris, CHEAM, 1952.
- GELLNER,E. – Patterns of rural rebilion in Morocco : tribes as minorities.In Arch, Europ de sociologie, 3,2, Paris 1962-297-311
- GELLNER,E. – Saints of the Atlas- London Weidenfeld and Nicolson 1969
- GENNOUN.S. – la montagne berbère, les ait Oumalou- Paris 1929
- HART,D.M. – An ethnographic survey of the reffians tribes of ait weryaghel. Rabat, hésperis, 2 1954, 51-86.
- JUSTINARD,L. – Un grant chef berbère le caid Goundafi – Casablanca 1951
- LA CHAPELLE,F. de. – la foramtion du pouvoir monarchique dans les tribus du haut atlas occidental, rabat, hésperis 8, 1928, 263-283
- LA CHAPELLE,F. de. – Un grand caida du sud marocain : les tribus du haut atlas et du Dir dépendant du caid Mtouggi. In BAF, 37,1937.
- LA CHAPELLE,F. de. – les tribus du haute montagne de l'Atlas occidental… In E.I 1928,339-360
- LA CHAPELLE,F. de. – la distribution territoriale des Beni Ahsen. Rabat , Hésperis, 45,1958, 294-297.
- LESNE,M. – Evolution d'un groupement berère, les Zemmour. Rabat, 1959.

- MARCY,G. – Une tribu berbère, de la confédération ait warian, les Ait jellidassen. Rabat, hésperis, 9,1929,79 ,142.
- MARCY,G. – L'alliance par colactation (Tàdà) chez les berbères du maroc central. In revue africaine, 79 1936, 957-973.
- MARTEL,C. – La jmaa administrative, étape dans l'évolution économique, politique
et sociale des tribus berbères du haut atlas. Rabat, 1954.
- MAUNIER,R. – L'ordre social nord africain : tribu-cité-Etat. In Melanges Ernest Mahain, I, Paris, 1935,339-349.
- MAUSS,Marcel. – Voyage au Maroc. In L'Anthropologie, 40, paris, 1930, 453-456.
- MEGE,E. – Notes sur les mzab et les Achache, tribu chaouia rabat, A.B, 3,1918,137-257.
- MEUNIE,J.D., - Les oasis de Lektaoua et des Mhamid… hespéris, 34,1947, 397-430.
- MAXWELL,G. – Lords of the atlas. New york, Dutton, 1965.
- MONTAGNE, R. – les berbères et le Makhzen. Paris, Alcan, 1930.
Ou en est l'évolution sociale du Maroc. In l'Afr.. et l'Asie, retr. 1950, Paris.
- MONTAGNE, R. – Receuil du droit coutumier des Ahl Massa. Rabat, hésperis, oct.
1924, 357-403.
- MONTAGNE, R. – La vie Politique des berbères au maroc. In l'A.F. , 41, 1931.
- MONTEIL,V. – Note sur Ifni et les Ait Ba Amran. Paris, Paris, larose, 1948.
- MONTEI, V. – Notes sur les Tekna
-MOREL-FRANCOZ,R – .organisation judiciaire des tribus berbères de l'Anti-Atlas.
Paris, CHEAM 1939.
- NAUDIN, It. – Dans le Haut Atlas : le pays de Ait sokhman et Ait Yafelman, les hautes vellées du dadès, du Todra, du Ghéris et du Ziz. In A.F. 38,1928,549-571.
- NOUVEL,S. – Nomades et sédentaires au Maroc. Paris, Larose,1949.
- OLIVIER,F. – L'évolution économique des tribus de la banlieue de Meknès depuis l'occupation. Paris CHEAM, 1937.
- PAILLANT. Notes contributives à l'étude de la confédération Zaian. In A.B, 4, 1920, 88-125.
- PERRONNY, Cpte. – la réforme des Jmaas – Paris, CHEAM, 1945.
- SEIGNEUR,P. - la tribu Mtioua. Paris, CHEAM, 1953.
- SPILMANN,G. – les Ait Atta et la pacification du haut Daraa. Rabat 1936.
- THABAULT,A. – L'influance Française sur l'evolution sociale des guerouane… Mémoire de E.N.A, Rabat, 1947
- THARAUD,J. et J. – Marrakech ou les seigneurs de l'atlas. Paris. Plon 1939.
- THOMSON ;Joseph. – Travels in the Atlas and Southen Morocco. London philip and son, 1989
- VIZIOZ, Cpte. – les Draoua dans les palmeraies des Ktaoua et des Mhamid. Paris, CHEAM, 1952.

- WEISGERBER,F. – Un grand seigneur arabe, Isa ben Omar. In l'Echo du Maroc, 9-
8- 1927.

3 ــ دراسات حول الزوايا والطرقية

- BERQUE,J. – Al Youssi, problèmes de la culture marocaine au 17è siècle. Paris, Mouton, 1958.
- BODIN, Michel – la zaouia de tamegrout. In A.B. ,3,14, 1918, 259-295.
- BRUNOT, Louis. – Cultes naturistes à Sefrou. Rabat, A,B, 3, 14, 1918, 137-146.
- CASTRIES, Cpte H. de. – les Sept patrons de marrakech hésperis, 4, 1924, 3è trim, 245-303.
- DERMENGHEIM, E. – le culte des saints dans L'Islam maghrébin. Paris Gallimard, 1954.
- DRAGUE, G. – Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Paris, peyronnet, 1951.
- DURAND, P. – Boujaad, ville sainte, les marabouts cherkaouas. In A.F. 41, 1931, 65-78.
- JUSTINARD,P. – Un petit royaume berbère, Le Tazeroualet..., Rabat paris, publication de l'IHEM, 15, 1954.
- LEVI- PROVENCAL, Ed. Notes d'hagiographie marocaine. Rabat, A.B., 4 fasc. 12,
1920, 67-88
- LOUBIGNAC,V. – Un saint berbère moulay Bouazza.., in hespéris, 31, 1944, 15-34 .
- MARTY,P. – Les zaouias marocaines et le makhzen. In revue etudes Islamiques, 1929,575-600.
- MICHAUX-BELLAIRE,E. - les conféries religieuses au Maroc. Rabat A.M 27,1927.
- MICHAUX-BELLAIRE,E. – Le Touat et les Chorfasd'Ouezzane. In mémorial M. basset, Paris, Geuthner, 1928.
- MEUNIE.J. DJ. – Sur les Cultes des Saints et les Fetes rituelles dans le moyen Draà
et la région de Tazarine. Hespéris 38, 1951,365-380/
- MONTET.E. – les Conféries religieuse de l'Islam marocain, leur role religieux, politique et social. In Revue de l'Histoire des religions, 1902, 1-35.
- ROUX,A. - Les aventures extraordinaires de Sidi Hmad ou Moussa, patron de Tazeroualt. Hésperis, 39, 1952-75-96.
- SPILLMANN, G. – Les confréries religieuses au maroc. Paris, CHEAM, 1938.
- VOINOT,L. – les zaouias de marrakech et de la relégion voisine. In RGM, 21,1,1937,5-53.
- WESTERMART,E. – Rituals and beliefs in Morocco. London, MC Millan, , 1926/

4 ــ دراسات حول العالم القروي

- AMAR,E. – Organisation de la propriété foncière au Maroc.Paris, Geuther, 1912

- ANTONA,A. – La région des Abbas. Rabat Imp. Officielle, 1930.
- BADIE,P. – Les communes rurales au Maroc. Paris, CHEAM, 1955.
- BERNARD, M. – Le Tafilalt. In L'A.F, 37,1927, 386-400.
- BERQUE, J. – Cent vingt cinq ans de sociologie maghrébine. In Annals ESC, 1956,
296-324.
- BERQUE, J. – Etudes d'histoire rurale maghrébine. Tanger-Fès, 1938.
- BERQUE, J. – Les nawazil et mouzaraa... Rabat, 1940.
- BONNEFOUS, M. – Etude démographique et économique d'une grande oasis du sud marocain la palmeraie de Figuig. Rabat,1952.
- BREMARD,F. – L'organisation régionale du Maroc. Paris, D.Auzias, 1949.
- CELERIER,J. – L'évolution de la propriété foncière dans une tribu marocaine du regime collectif à l'individualisation. In 3è congrès de la féderation des sociétés savantes de l'Afrique du Nord. Constantine, 1937. In R.A, 81, 1937, 1, 247-83.
- CELERIER,J. – Le paysage rurale au maoc. Hespéris, 30, 1943, 129-162.
- DARRE,M. – L'économie montagnarde chez les Ait Youssi, RGM, 23, 1, 1939, 69-
78
- BUTTIN,P. – L'évolution de Fellah et la modernisation de l'agriculture marocaine. In Confluent du 5/2/1960,30-76.
- DELMAS FORT,R. – les guich marocains ; paris, CHEAM, 1950.
- DRESCH,J. – les genres de vie de Montagne dans le Massif du Toubkal. RGM, 1939, 1, 29-56.
- FAUST.M. – La colonisation rurale au maroc (1919-1929)- Alger 1931.
- FISHER,M. – Essai sur la colonisation du plateau de Meknès. RGM, 4è trim. 1948, 121-46.
- FOGG, WALTER. – The organisation of a morroccan tribal market. In American anthropologist, Wisconsin, 44, 1942, 47-61.
- GUILLAUME, A. – La propriété collective au maroc. Paris, lib.de Médics, 1960.
- GUILLAUME, A. – L'évolution économique de la société rurale marocain. Paris, 1955.
- GOULVEN,J. – le cercle de Doukkala au point de vue économique. Paris larose, 1917.
- GRIGUER,J .- Au maroc note sur le domaine mkhzen. In SGAPO, 33, 1913,491-498.
- GROMMAND, R. – Le particularisme de Feguig. Paris, CHEAM 1937.
- HARRIS,W. – Tafilalt, London, W. Blackwood and sans, 1895.
- HUOT,CI. – les terres collectives du maroc et la colonization européenne In BAF, 33, 1923, 227-292.
- LEBEL,A.R. – L'impot agricole au maroc, le tertib. Paris, larose, 1925.
- LECLERE, edt.- Les terres collectives de tribus au Maroc. In FAF, 32, 1922, 33-42.
- LEANDRY, M. – L'exode rurale dans les Dokkala, paris, CHEAM 1954.

- LEVI-PROVANCAL,- E . Pratique agricole et fetes saisonnières des tribus Jbala de
la vallé moyenne de l'ouargha. Rabat A.B.
- LOUBIGNAC,V. – Le régime des eaux, le nantissement et la perscription chez les ait Youssi du Guigou. Hésperis. 25. 1938, 251-264.
- MANEVILLE,R. – Les problèmes de l'eau dans la région de Berkine. In RGM, 20, 1936, 161-194.
- MANEVILLE,R. – L'habitat rurale chez les beni Zeroual. In RGM, 23,1939, 91,112
- MICHAUX-BELLAIRE,Ed. et Aubin, P – Le régime immobilier au maroc In revue du monde musulman, XVII, 1912,1-105.
- MICHAUX-BELLAIRE,Ed. – Le territoire mahkzen et le territoire guich. In RMM,
XV, 1911, 74-89.
- MICHAUX-BELLAIRE, - L'echange au maroc In RMM, 11, 1910,422-427.
- MICHAUX-BELLAIRE, Le droit de propriété au maroc. In RMM, 7, 1908, 365-378.
- MIKESELL,M.W. – Northen morrocco a cultural geography.
California university press, 1961
- MILLIOT, Louis. – Les terres collectives, etude legislative. Paris, leroux, 1922.
- MIQUEL, Capt. – la vie rural dans l'anti- atlas occidental -- paris, CHEAM ? 1951.
- MESUREUR,A. – La propriété foncière au maroc. Paris, Vuibert, 1921.
- NOUVEL, J. – la crise agricole de 1945-46 au maroc et ses conséquences économiques et sociales. Inrevue de géographie humaine et l'éthnologie – paris, juil-
sept. 1948, 87-90.
- RAYNAL, R. – la terre et l'home en haute moulouya, quelque exemples d'évolution
récente des genres de vie. HespérisBESM, 86-87, 1961.
- SUISSE, P. l'exode rural. BESM, 68. 1955, 459-467.
- XEMARD, M. – Considerations générales sur l'élevage au maroc. Paris, lib. Sirey, 1937.

5 ــ دراسات حول العالم الحضري

- DARLET,J. – Monographie de la ville et de l'école franco-musulmane d'Azemmour. BEPM, 4è trim. 1953, 9-45.
- DELHOMME,E. – Notice sur Settat et la région de Settat. In SGAPO, 37, 1913, 295-339.
- DOUTTE,E. – Marrakech. Paris, 1905.
- GALISSOT, R.- Le patronat européen au Maroc (1931-42).
Rabat, ed techniques nord-africaines, 1964
- LA CHAPELLE, F. de. – Une cité de l'oued Draa sous le protectorat des nomades Nesrat. Hespéris, 9 1929, 29-42.
- LECOEUR,Ch.. – Métiers et classes sociales d'Azemmour. In R.A, 79, 1936, 933-

956.
- LE TOURNEAU, R. – L'activité économique de Sefrou. Hespéris, 25, 1938, 269-286.
- LE TOURNEAU, R. – L'évolution des villes musulmanes d'Afrique du Nord au conact de L'Occident. Annales de l'institut d'études orientales, 12, 1954, 199-222.
- LE TOURNEAU, R. – La corporation des tanneurs de l'industrie de la tannerie à Fès. Hepéris, 21,1935, 167-240.
- LE TOURNEAU, R. – Fès avant le protectorat. Casablanca, éd. Atlantides, 1949.
- MARCAIS,G. – Considération sur les villes musilmanes et notamment sur le role de
Mohtassib. In la ville, receuil de la sociétéJ. Bodin, 6, 1955, 248-262.
- MASSIGNON, L. –Enquetes sur les corporatons d'artisans et de commerçants au maroc (1923-24) RMM, 57, Paris, laroux, 1924
- MASSON,D. – Les influences européennes sur la famille indigène au Maroc. In Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe. Paris, 1937, 46-68.
- MONTAGNE,R. – Révolution au Maroc. Ed. France Empire, paris 1953.
- MONTAGNE,R. –Naissance de prolétariat marocain. Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 1951.
- PELLETIER,P. – Valeurs foncières et urbanisme au Maroc. BESM, 19, 65,, 1955, 5-51.
- THARAUD.J. et J. – Fès ou les bourgeois de l'Islam. Paris, Plon, 1951.
- WEISGERBER,Dr. – Casablanca et les chaouia en 1900. Paris, Geuthner, 1936.
- ZIMMERMANN,M. – Paysages et villes du maroc. Lyon, 1923.
- LECHATELIER,A. – Notes sur les villes et tribus du maroc en 1890 paris – Angers, 1902-1903, 112p + 28p.
- LAMBERT.P. – Notes sur les villes de Maroc. Paris, Bullet. de la Sté de géog, 7, 1868, 430-447.
- MICHAUX-BELLAIRE,Ed. – description de la ville de Fès. Rabat, A.M, 1907.
- MOULERAS,A. – Fès. Paris, 1902, 508p.
- MAS, Pierre. – Problème d'habitat musulman au Maroc. BESM, 62, 1954.

6 ـ دراسات حول التعليم

- OURGEOIS,P. – L'univers de l'écolier marocain. Rabat, Fact. Des letters, 1959.
- DEROUIN, D.- Bilan de l'enseignement d'après une enquéte effectuée sur les anciens élèves de Boulhaut. Memoire ENA, Rabat 1953.
- HARDY, G.-L'éducation française au Maroc .In Revue de Paris, Avril 1921,773-789.
- GAUDEFROY- DEMOMBINES, R.- L'oeuvre française en matière d'enseignement
au Maroc . Paris,Geuthner , 1928.
- LETOURNEAU, R._ Les collèges musulmans et leur fonctionnement .Paris

CHEAM, Paris ,1938.

-MICHAUX-BELLAIRE ,E.-L'enseignement indigène au Maroc In RMM, 15,1911,422-452.
- PAYE ,L .-L'éducation de la jeunesse marocaine, réflexion et principe d'action Rabat,1940.
- PAYE,L.- Physionomie de Enseignement marocain au début du 20è siécle. In Etudes d'orientalisme dédiées à L'évi-Provençal ,vol 2,Paris1962,pp. 695-704.
- PAYE,L.-Enseignement et sociétés musulmanes. Thèse, Paris, PUF,1957.

7ـ دراسات حول الأعراف و التقاليد

- BLARNEY,I.- Un cas de régression vers la coutume berbère chez une tribu arabisée.Rabat, A.B.,1,4,1916, 219- 229.
- BOUSQUET, G.H. – Les berbères histoire institutions. Paris, PUF, 1957.
- BRUNO,H.- La justice bebères, au Maroc central. Rabat, Hespéris, 2, 1922 ,185-191.
- BRUNOT,L.-l'esprit marocain : les caractères essentiels de la mentalité marocain. Rabat, BEPM, Nov.1923 -35-59.
- BRUNOT, L.-Eux et nous. Rabat,BEPM, 110, Fév. 1903,67- 82.
- DOUTTE, Ed- . Les marocaie et la soiété marocaine.In revue générale des sciences pures et appliquées .Paris , T14,1903, pp 190-208/314-327/258-274/ 372-387.
- DOUTTE,Ed. – Magie et religion en Afrique du Nord. Paris Geuthner, 1908 (nouvelle éd. 1984).
- GAUTIER , F. E .- Mœurs et coutumes des musulmans .Paris ,Payot, 1931.
- HERBER,J.- Mythes et légendes de Zerhoun. In A .B. vol 1 ,fasc. 3,1916
- KOLLER, A .- Essai sur l' esprit des Berbères marocains. Fribourg , éd. Franciscaines ,1949.
- LAOUST,E - Contes berbères du Maroc .Paris , PUF, 1939.
- LECOEUR, Ch .- le rite de passage d'Azemmour . Hespéris, vol 17, fas 2,1933,129 148.
- LECOEUR , Ch .- le rite et l'outil… Paris ,PUF,1939 .
- MARCY ,G.- Origines et signification des tatouages des tribus berbères .In Revue de l'histoire- Paris , 1930,7-102 .
- MICHAUX- BELLAIRE, E – Les coutumes berbères dans les pays arabes In RMM 9 ,1909 ,224 ,234.
- ODINOT, P.- Le monde marocain .Paris , 1926
- ROUSSEAU, G .- Le costume au Maroc .Paris, Geuthner ,1930 ,3vol .
- SURDON, G.- Institutions et coutumes berbéres du Maghreb .Tanger, éd. Internationales 1938.
- SURDON , G 6 Psychologies marocaines vues à travers le droit. In A.F., 40,1930,373, 380.
- THET ,Lt . –Le tribunal coutumier d'appel des Ait Atta. Paris , CHEAM, 1930

- TRENGA, G. – Contribution à l'étude des coutumes berbères. Rabat, AB,vol2,1917,
3, 219 ,248.

8 – دراسات حول القانون الاسلامي

- BERQUE,J – Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord. In Studia Islamica, I ,1953 ,137- 162.
- BERQUE,J-Essai sur la méthode juridique maghrébine- Rabat Imprimerie Leforestier,1944
- BRUNOT , E .l'exercice de la chfaà… Paris , LGDJ, 1955.
- CAILLE, J.Organisation judicaire et procédure marocaine. Paris 1948.
- COHEN C . – l'évolulution de l'Iqtaà .in Annales ESC, Janv, mars, 1953, 25-52.
- JAGER,G. – L'expropriation en droit public chérifien. Paris, Lib. Sirey, 1935.
- LOUBIGNAC,V. – Le chapitre de la péemption dans el'amal el fasi. Hepéris, t 26,1939, 193-239.
- LUCCIONID. – les habous ou Wakf (rites malékite et hanéfite). Paris, Sirey, 1942.
- MILLIOT,L. – Démembrement des habous. Paris, leroux, 1918.
- MILLIOT,L. Le ganoun de M'atga. Hespéris, t. 2, 1922, 193-208.
- PENZ, Ch. – L'Islam moderne : les habous au maroc. Casablanca, éd rouget, 1952.
- PESLE,O. – l'organisation de la justice du chraa par le Makhzen Casablanca, 1941.
- PLANTEY,A. – la réforme de la justice marocaine. Paris, éd. Pichon et Durant. Auzias, 1952.
- RABINO, H.L. – La réorganisation des habous au Maroc. In Studia islamica, 1919, 53-97.

المراجع العربية

أ – الكتب:

- ابن منظور: " لسان العرب" طبعة دار لسان العرب بيروت د.
- أبوالأعلى المودودي : " الحجاب " دارالمعرفة، د. ت.
- أبو الحسن الندوي: " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" دار المعارف 1988.
- ابو حيان التوحيدي: " الامتاع والمؤانسة " منشورات مكتبة الحياة بيروت .
- ابراهيم حركات: " التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف خلال الحماية"، مطبعة الدار البيضاء 1985 .
- أحمد بن خالد الناصري: " كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى " ، دار الكتاب الدار البيضاء 1956 ج9.
- برهان غليون: " اغتيال العقل " (محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية) بيروت، 1991.
- جرمان عياش: " دراسات في تاريخ المغرب" الشركة المغربية للناشرين المتحدين الدارالبيضاء ، 1986 .
- هاملتون جيب: " **وجهة الإسلام**" ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، المطبعة الإسلامية، القاهرة ،1934.
- المعهد العالمي للفكر الإسلامي: "الوجيز في إسلامية المعرفة " دار الأمان للنشر والتوزيع ، الرباط ،1988.

- حســـن حنفـــي: " مقدمـــة في علم الاستغراب" ، الدار الفنية للنشر والتوزيع ، القاهرة، 1991.
- حسن شحاتة سعفان: "تاريخ الفكر الإجتماعي والمدارس الإجتماعية " دار النهضة العربية ، مصر ، ط الرابعة 1966.
-عبد السلام بنعبد العالي: " الفكر الفلسفي في المغرب " ، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ،1983 .
- عبد العظيم محمود الديب :" المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي " ، كتاب الأمة عدد27.
- عـــبد الله العـــروي: " العـــرب والفكر التاريخي " ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1983.
-عـــبد الله العـــروي: " أزمـــة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية" تـــرجمة د. ذوقـــان قـــرقوط، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1978.
- عـــبد الله العروي: "مجمل تاريخ المغرب"، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء، 1984.
- عـــبد الله العروي: " الأدلوجة" ، المركز الثقافيالعربي ، الدار البيضاء 1980.
- عـــبد الله العـــروي: " مفهوم الايديولوجيا" المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء ،1983.
- د. عبد الله العروي:" ثقافتنا في ضوء التاريخ" الدار البيضاء 1983 .

- فاطمـــة المرنيسي :" السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي" (ترجمة أزرويل فاطمة الزهراء) دارالحداثة لبنان 1982.

- فاطمـــة المرنيســـي :"نساء الغرب دراسة ميدانية "، مطبعة النجاح الدار البيضاء 1985.

-فاطمـــة المرنيســـي :" الجـــنس كهندســـة اجتماعية" (ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل) نشر الفنك، مطبعة فضالة المحمدية 1987.

- مبشر الطرازي الحسيني: " المرأة وحقوقها في الإسلام" دار الكتب العلمية بيروت د.ت .

- محمـــد عـــابد الجابري: " التراث والحداثة" (دراسات ومناقشات) المركز الثقافي العربي، بيروت -الدار البيضاء1991،.

- محمـــد عـــابد الجابري :" تكوين العقل العربي " ، المركز الثقافي العربي للطباعة، بيروت -الدار البيضاء، 1991 .

- محمـــد عابد الجابري: " المغرب المعاصر " (الخصوصية والهوية الحداثـــة والتنمـــية)، المركـــز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1988 .

- محمد عابد الجابري : " الخطاب العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1982.

- محمـــد عابد الجابري: " إشكاليات الفكر العربي المعاصر " مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1989.

- د محمد محمود شاكر: "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا"، سلسلة كتاب الهلال، عدد 442 -1987.

- محمــد قطــب :" مذاهب فكرية معاصرة " ،دار الشروق، القاهرة بيروت 1988.
- محمــد ناصــر الدين الالباني: " حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة" ، المكتب الإسلامي في بيروت 1389.
- محمــود اميــن العالم: "الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر" ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء1988 .
- مصــطفى بوشــعراء: " الاستيطان والحماية بالمغرب " (1863-1894) ، المطبعة الملكية، الرباط ، 1984.
- مريم جميلة :" تحذير المرأة المسلمة " (ترجمة طارق السيد خاطر) القاهرة د.ت.
- نــادي اســماعيل : "الخطاب العربي المعاصر " (قراءة نقدية في مفاهــيم النهضــة والــتقدم والحداثــة)، المعهد العالمي للفكر الإســلامي ، سلســلة الرسائل الجامعية 3 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1993 .
- قاسم أمين: " المرأة الجديدة " ، مطبعة ، القاهرة 1900 .
- رحمــة بورقــيه: "الدولة والسلطة والمجتمع " (دراسة في الثابت والمــتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب) دار الطليعة بيروت 1991 .

ب - المقالات:

- سرج لاتوش: "تنميط العلم: محاولة في فهم آليات التغريب ومحدودياته"،ترجمة مصطفى المرابط ومحمد أمزيان، مجلة المنعطف (فصلية ثقافية) عدد 11، 1416_1995.

- محمد جسوس : « ثورة العقلانية العربية واقع وآفاق » مجلة الوحدة عدد 51 دجنبر 1988.

- محمد إسماعيل علي :« المثقف العربي وفعاليته الاجتماعية» مجلة الوحدة عدد 92.

- منير الخطيب: « مفهوم الايديولوجيا في الفكر العربي المعاصر» مجلة الوحدة ، عدد 75، دجنبر 1990.

-« ارفعي الحجاب عن وجهك يا سيدتي » ، جريدة العلم 24 غشت 1956.

- ناجي علوش: « العقلانية في الممارسة السياسية العلمية » مجلة الوحدة ،عدد 51، دجنبر 1988.

2- المراجع الأجنبية

-Abdallah Laroui « L'idéologie arabe contemporaine » F. Maspéro Paris 1979.

-André Lalande « Vocabulaire technique et critique de la philosophie » Ed. Puf Paris 1976.

-Auguste Moulieras « Le Maroc inconnu » Oran 1895.

- C.L . Strauss « Anthropologie structurelle » , Ed. Plon Paris 1976.

-C.N.R.S .« Le Maghreb Musulman en 1979 » , Paris 1981.

-Emile Durkheim« Les règles de la méthode sociologique » France,1973 .

-Fatima Mernissi « Le Harem politique » (Le Prophète et les femmes) Ed. Albin Michel Paris 1987.

-G. Balandier « Anthropolgie politique » , Ed Puf Paris 1980 .

-G. Lemprière « Voyage dans l'empire de Maroc et l'empire de Fes » (1790-1791) . Traduit de l'anglais par Sainte Suzane Paris 1801.

-J. Brignon et autres « Histoire du Maroc » , Ed Hatier Paris 1968.

-J. Baechler « Qu'est ce que l'idéologie), Ed. Callimard France 1976.

-J. Copans « Anthropologie et impérialisme », Ed. Anthropos , France 1977 .

-J. Piaget « Le structuralisme » Ed. Puf Paris 1968.

-L. Brunot « L'esprit marocain : les caractères essentiels de la mentalité marocaine » Rabat BEMT Nov 1923.

-Paul Coatalen « Ethnologie Barbare » in Annales Marocaines de Sociologie Rabat Institut de Sociologie 1970.

-Raymond Aron « Trois essais sur l'age industriel » Paris Plon 1966.

-Robert Jaulin « La Décivilisation politique et pratique de l'éthnocide » Ed. Complexes Bruxelles 1974.

-Serge La Touche «« L'Occidentalisation du Monde » Ed. La decouverte Paris 1989.

-Y. Simonis « Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste » Aubier Montaigne 1968.

المحتويات



مطبعة طوب بريس
22، زنقة كلكوتة، المحيط - الرباط
الهاتف: 21 31 73 037 الفاكس: 28 39 26 037

إن هؤلاء الذين رفعوا لواء المحاكاة ومن تبعهم إلى الآن، يشكلون الجبهة الرابعة في الجبهات الأربع التي أنزلت الهزيمة بثقافتنا وبأصالتنا وأبرزت ظاهرة الاستغراب. وأولى تلك الجبهات تتمثل في المنصرين الذين عملوا على غزونا بواسطة المدارس والمؤسسات التعليمية والخيرية وشتى الإعانات. ثم جبهة المستشرقين طلائع الاستعمار، وذلك بما يبثونه في كتبهم من سموم تستهدف الأمة الإسلامية وتراثها، بالاضافة إلى خدماتهم الجليلة للمستعمر. وثالثا جبهة المستعمرين المكشوفة خلال الاستعمار والمتسترة أو غير المباشرة بعد مجيء الاستقلال.

والجبهة الرابعة هي الجبهة الداخلية، جبهة منا وإلينا، عملت من حيث تدري أو لاتدري على تسهيل مهمة الغزو الاستعماري، بل منها من شارك المستعمر القديم ويشارك الغزاة المعاصرين في صرفنا عن أصولنا وجذورنا، بل وفي غسل أدمغتنا من كل ماله علاقة بماضينا وتوجيه قبلتنا نحو الغرب.

لقد سعت هذه الجبهة المستغربة - بكل ما أوتيت من وسائل - إلى استيراد الثقافة الغربية حتى أصبحت هذه الثقافة في ثقافتنا المعاصرة، ظاهرة تدعو للانتباه، وغدا العالم هو الذي له دراية بالتراث الغربي، «وأصبح العلم نقلا والعالم مترجما والمفكر عارضا لبضاعة الغير» ...

الكاتب

* الدكتور عبد الله الشارف من مواليد تطوان (المغرب) 1954م
* حصل على الإجازة في علم الاجتماع من كلية الآداب بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، 1979م
* حصل على دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع من جامعة السوربون بباريس، 1984م
* نال شهادة دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، تخصص فكر وحضارة إسلامية من كلية الآداب بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان، 1999م بعد مناقشة أطروحته في موضوع " الاستغراب في المغرب الأقصى ، ظواهره وقضاياه "
* يشتغل بتدريس الفلسفة والفكر الإسلامي بكلية أصول الدين، وعلم النفس وعلم الاجتماع بكلية الآداب بتطوان.

صدر له كتابان:

- " أثر الاستغراب في التربية والتعليم بالمغرب "
- " واردات وخواطر إيمانية " .